PLATONE
TIMEO

A CURA DI FEDERICO M. PETRUCCI
INTRODUZIONE DI FRANCO FERRARI

FONDAZIONE LORENZO VALLA / **MONDADORI**

«Uno, due, tre»: il *Timeo* si apre semplicemente con l'enumerazione dei tre invitati – Crizia, Ermocrate e Timeo – che hanno accettato la proposta di Socrate di ritrovarsi per la discussione. Il *Timeo*: non un'opera qualunque, ma «il dialogo di Platone che ha influito in misura più ampia e profonda sulla formazione del pensiero filosofico e scientifico occidentale», l'unico conosciuto, anche se non nella sua totalità, nel Medioevo, grazie alla traduzione latina di Calcidio. Un testo, perciò, decisivo per il modo stesso in cui abbiamo immaginato il cosmo, la sua genesi, la sua struttura.
Il *Timeo* è sapientemente orchestrato: nel prologo domina su tutte l'immagine di Atlantide, la superpotenza al di là delle Colonne d'Ercole fiorita secondo Platone diecimila anni fa e poi sprofondata nell'oceano in un solo giorno e in una sola notte. Dall'immane catastrofe sembra emergere la grandiosa partitura del dialogo quale l'annuncia Crizia: a Timeo il compito di esporre la generazione dell'universo e giungere sino alla natura dell'uomo; a lui, Crizia, quello di rendere gli uomini, «secondo il discorso e la legge di Solone, cittadini di questa città». È in queste sezioni che le idee più celebri del *Timeo* sono dispiegate: il demiurgo, l'anima del mondo, il vivente intelligibile, i triangoli. Nasce qui la perenne fascinazione dei discorsi «verosimili» di Platone: «egli», dice Timeo dell'artefice, «costruiva l'universo nel suo insieme, al fine di realizzare un'opera che fosse, secondo natura, quanto più bella e buona».
Tutti i principî fondamentali del pensiero di Platone sono toccati in quest'opera, che dopo il prologo abbandona la forma conversazionale del dialogo per muovere verso la trattazione monologica. Il *Timeo* è una vera e propria *summa* nella quale convergono «l'ontologia, la teologia, la cosmogonia, la fisica, la cosmologia, l'etica, l'antropologia e la psicologia, arricchite dall'innesto di un articolato insieme di saperi specialistici, che vanno dall'astronomia alla medicina, dalla biologia all'ottica e alla teoria musicale». La Fondazione Valla è lieta e orgogliosa di presentare finalmente il *Timeo* in edizione critica, e con un'introduzione e un commento ricchi e del tutto originali, quali questo testo supremo merita.

Franco Ferrari è professore ordinario di storia della filosofia antica presso l'Università di Pavia, dopo avere insegnato per venti anni la stessa disciplina presso l'Università di Salerno. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla filosofia di Platone e sul platonismo antico: ha, tra l'altro, tradotto e commentato il *Parmenide* (2004), il *Teeteto* (2011) e il *Menone* (2016) di Platone. A Platone ha dedicato recentemente una *Introduzione* (2018) e una presentazione della *Repubblica* (2022). Nel 2014 è stato direttore scientifico del progetto UNESCO «La via dell'essere: Elea/Velia» del Forum Universale delle Culture. È membro del comitato scientifico di alcune importanti riviste internazionali.

Federico M. Petrucci è professore associato di storia della filosofia antica presso l'Università di Torino. Si è formato a Pisa ed è stato Humboldt Stipendiat presso l'Università di Würzburg, poi assegnista di ricerca presso la Scuola Normale Superiore di Pisa e Fellow dell'Institute of Advanced Studies dell'Università di Durham. I suoi interessi di ricerca sono legati principalmente a Platone, al medioplatonismo e alle matematiche nella filosofia antica. Tra le sue pubblicazioni, le traduzioni commentate di *Ippia maggiore*, *Ippia minore*, *Ione*, *Menesseno* di Platone e dell'*Expositio* di Teone di Smirne (2012); la monografia *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism* (2018); e volumi collettanei dedicati alla filosofia post-ellenistica pubblicati per Cambridge University Press e Brill.

In sopracoperta:
Wassily Vasilyevich Kandinsky, *Several Circles* (1926)
New York, Solomon R. Guggenheim Museum
Foto © Fine Art Images/Heritage-Images/Mondadori Portfolio

SCRITTORI GRECI E LATINI

PLATONE

TIMEO

Introduzione di Franco Ferrari
Testo, traduzione e commento a cura di Federico M. Petrucci

FONDAZIONE LORENZO VALLA / **MONDADORI**

Questo volume è stato pubblicato
grazie alla collaborazione della
Fondazione Cariplo
e con il sostegno di
Fondazione Cassa di Risparmio di Firenze
Intesa Sanpaolo

ISBN 978-88-04-75265-3

© *Fondazione Lorenzo Valla 2022*
I edizione settembre 2022
II edizione dicembre 2022

mondadori.it

INDICE

XI Introduzione
di Franco Ferrari
CXLIX Abbreviazioni bibliografiche
CLXXXI Nota al testo
CCXVII Nota alla traduzione

TESTO E TRADUZIONE

3 *Sigla*
7 Timeo

221 COMMENTO

APPENDICE

459 Note tecniche
478 Tavole

485 Indice dei nomi antichi
488 Indice dei principali termini greci
490 Indice dei passi citati

Alla memoria di Pierluigi Donini

φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν
ἐπ' ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν

Platone, *Tim.* 20 a 4-5

INTRODUZIONE
di Franco Ferrari

1. *Una* summa *del pensiero platonico*

Il *Timeo* è il dialogo di Platone che ha influito in misura più ampia e profonda sulla formazione del pensiero filosofico e scientifico occidentale. Sebbene esso sia stato percepito già dai lettori antichi come uno scritto oscuro, soprattutto a causa della materia trattata (*rerum obscuritas non uerborum*)[1], il suo influsso si è rivelato duraturo e non ha risparmiato nessuna epoca, estendendosi dall'antichità fino al Novecento, attraverso il Medioevo, periodo in cui fu l'unica opera platonica conosciuta (grazie alla traduzione di Calcidio), il Rinascimento e l'età moderna. Sul *Nachleben* del *Timeo* si farà ritorno in conclusione di queste pagine (parr. 24 e 25), ma già fin d'ora si possono segnalare le ragioni che spiegano una presenza così pervasiva.

Esse sono certamente molte, ma due sembrano predominare sulle altre: l'una attiene al contenuto del dialogo, l'altra alla sua forma. Per quanto concerne il primo aspetto, si deve osservare che quando i pensatori di orientamento platonico iniziarono ad avvertire l'esigenza di dotare la filosofia del fondatore dell'Accademia di un assetto unitario e sistematico trovarono del tutto naturale rivolgersi al *Timeo*, appunto perché in esso poterono rintracciare i lineamenti di un progetto unitario in grado di coniugare i principali aspetti della filosofia[2], ossia l'ontologia, la teologia, la cosmo-

[1] Cfr. Baltes 1993, p. 209, il quale, in apertura della sezione dedicata ai commentari antichi al *Timeo* contenuta nel vol. III del monumentale *Der Platonismus in der Antike*, osservava che «nessuna opera di Platone, addirittura nessun altro scritto composto in prosa ha avuto nell'antichità un'influenza maggiore del *Timeo* – e ciò sebbene questo dialogo sia oscuro». Sulla *obscuritas* del *Timeo* si sono soffermati Cicerone (*Fin.* II 15) e Calcidio (*in Tim.* 317, 15-22 Waszink): non si tratterebbe di un'oscurità di tipo intenzionale o linguistica, dipendendo invece dalla materia trattata (*res ipsa difficilis et obscura*); cfr. Ferrari 2001, pp. 530-3.

[2] Per il ruolo del *Timeo* nel processo di formazione del platonismo in età imperiale cfr. Ferrari 2012a, pp. 88-92.

gonia, la fisica, la cosmologia, l'etica, l'antropologia e la psicologia, arricchite dall'innesto di un articolato insieme di saperi specialistici, che vanno dall'astronomia alla medicina, dalla biologia all'ottica e alla teoria musicale. Non sorprende, dunque, che il dialogo sia stato a lungo percepito come il testo nel quale si trova depositata la *summa* del sapere e del pensiero platonico[1].

L'attrazione che il *Timeo* esercitò nell'antichità sui filosofi platonici impegnati nella costruzione di un sistema non fu tuttavia determinata solo dal contenuto del dialogo. In realtà l'altro motivo che spiega l'eccezionale successo di questo scritto va individuato nella sua forma, e in particolare nel fatto che in esso la componente dialogica risulta quasi azzerata, o comunque fortemente attenuata. In effetti, all'obiettivo di sistematizzare la filosofia platonica si frappone un ostacolo apparentemente insormontabile, costituito appunto dalla natura dialogica degli scritti del *corpus*, i quali mettono in scena una tale varietà di personaggi, dottrine, attitudini filosofiche ed esistenziali da rendere impervio il compito di armonizzare questo materiale in un quadro unitario, coerente e non contraddittorio.

Già presso i lettori antichi dei dialoghi non era rara l'impressione di trovarsi di fronte a un *corpus* segnato da una certa incoerenza (ἀσυμφωνία = *inconstantia*), come Cicerone fa dire a un suo personaggio: *de Platonis inconstantia longum est dicere* (*Nat. deor.* I 30). Del resto, come osservava Antioco di Ascalona (I sec. a.C.), ancora nella testimonianza di Cicerone (*Acad. post.* I 17), Platone *uarius et multiplex et copiosus fuit*, e una simile ricchezza di registri e varietà di dottrine rappresentava una formidabile sfida per gli interpreti votati a trasformare il platonismo in un sistema. Ciò spiega i numerosi tentativi compiuti dai platonici di questo periodo di neutralizzare la portata antisistematica della componente dialogica degli scritti di Platone.

Rispetto al quadro appena descritto il *Timeo* presenta un indubbio vantaggio: pur esibendo sul piano formale una struttura dialogica, esso vede drasticamente ridotta la componente propriamente conversazionale, che risulta di fatto limitata al prologo, mentre più dei 5/6 dello scritto sono occupati da un lungo monologo pressoché ininterrotto, tenuto dal personaggio da cui l'opera ricava il titolo. Ciò

[1] Per questo giudizio, dovuto a Paul Moraux, cfr. ancora Ferrari 2012a, p. 92. Sulla ricchezza dei saperi incorporati nel dialogo cfr. anche Scolnicov 1992, pp. 35-6.

significa che l'elemento potenzialmente antisistematico che percorre gli scritti platonici risulta nel *Timeo* fortemente attenuato. Questo aspetto, unito alla straordinaria ricchezza tematica sopra menzionata, ha fatto del *Timeo* il dialogo platonico più adatto a rappresentare il punto di riferimento di ogni tentativo di esporre il pensiero platonico in forma unitaria, coerente e sistematica. Una simile attitudine esegetica non può considerarsi circoscritta agli interpreti antichi, poiché un autorevole platonista come David Sedley ha recentemente suggerito di guardare al *Timeo* come a una sorta di veicolo del pensiero di Platone, giacché in esso sarebbero contenute «in forma fisica» (φυσικῶς) le principali dottrine ascrivibili all'autore dei dialoghi[1].

Non c'è dubbio che, anche volendo prescindere dalle strategie sistematizzanti che spesso hanno accompagnato la lettura e l'esegesi di questo dialogo, nel *Timeo* si condensano molte delle concezioni più rilevanti del pensiero di Platone. In esso trovano spazio (a) un richiamo alla struttura e agli ordinamenti della *Kallipolis* descritta nella *Repubblica*, (b) il parallelismo onto-epistemico fondato sulla distinzione tra la sfera dell'essere e quella del divenire, (c) l'attribuzione alla realtà sensibile dello statuto di copia e immagine delle idee, (d) una teoria delle parti dell'anima che ammette l'immortalità solo per la componente razionale, (e) la concezione della trasmigrazione delle anime, (f) l'assegnazione agli enti matematici della funzione di ordinare e razionalizzare il dominio fenomenico, (g) la tesi dell'involontarietà del vizio, (h) la dottrina dell'assimilazione al divino ecc. La circostanza, poi, che queste concezioni siano presentate all'interno di un lungo monologo caratterizzato da un profilo marcatamente espositivo contribuisce senza dubbio a consolidare l'impressione di trovarsi di fronte, se non a una vera e propria *summa*, certamente a un testo in cui trovano posto molte delle principali dottrine platoniche.

Non sono molti, oggi, gli studiosi disposti a aderire alla vecchia tesi di Alfred Taylor secondo cui le dottrine contenute nel *Timeo* non rispecchierebbero il punto di vista di Platone, ma riprenderebbero concezioni cosmologiche risalenti al pitagorismo dei decenni a cavallo tra il V e il IV secolo a.C.[2]. La tendenza attuale degli stu-

[1] Sedley 2019. Lo studioso individua la presenza nel *Timeo* di almeno 12 tesi, che Platone assegna altrove ad altri personaggi, soprattutto a Socrate, e che fanno parte del suo patrimonio dottrinario (pp. 53-62).

[2] Taylor 1928, pp. 11-20, contro cui ved. Cornford 1937, pp. VIII-XI. La posizione di

di sembra ormai decisamente orientata a riconoscere la natura platonica del contenuto di questo dialogo e in particolare del monologo di Timeo, il quale già nell'antichità veniva considerato come uno dei portavoce del pensiero di Platone[1].

Le considerazioni appena fatte non devono tuttavia indurre a trascurare la componente dialogica, limitata ma comunque presente, e gli elementi letterari (cornice, rinvii ad altri dialoghi, riflessioni poetologiche ecc.), i quali forniscono spunti preziosi per comprendere in maniera adeguata le intenzioni autoriali, ossia il tipo di messaggio che Platone si è ripromesso di trasmettere. In effetti, uno degli aspetti più notevoli dell'attuale fase degli studi sul *Timeo* risiede nella valorizzazione dell'insieme di questi fattori, vale a dire nell'esigenza di apprezzare l'«ecosistema enunciativo» del dialogo: la comprensione delle finalità autoriali richiede inevitabilmente la chiarificazione dell'orizzonte di produzione e ricezione del testo[2]. In un simile contesto un ruolo di primo piano spetta naturalmente al prologo dialogico, nel quale Platone fornisce una serie di informazioni utili a integrare il contenuto del *Timeo* all'interno della sua produzione filosofico-letteraria.

Prima di concentrare l'attenzione sugli aspetti appena menzionati, è il caso di richiamare i dati più significativi consegnatici dalla tradizione antica. Il *Timeo* è un dialogo «fisico», il cui secondo titolo – quello relativo all'argomento (ἀπὸ τοῦ πράγματος) – suona περὶ φύσεως, «sulla natura». Nella celebre classificazione «per carattere» riportata da Albino (*Prologus* 3, 148, 19-37) e da Diogene Laerzio (III 49) il genere fisico costituisce una sottospecie del carattere «istruttivo» (ὑφηγητικός), che è finalizzato alla trasmissione di dottrine (δόγματα). Ciò significa che per gli interpreti antichi il *Timeo* presenta un profilo «dogmatico» e tratta argomenti di carattere fisico. Un ulteriore elemento viene fornito dalla sua collocazione nell'ordinamento tetralogico sistematizzato da Trasil-

Taylor, che vedeva nel monologo di Timeo anche il tentativo di conciliare la biologia di Empedocle con la cosmologia pitagorica, è stata recentemente ripresa e aggiornata da Lampert – Planeaux 1998, pp. 91-5, i quali ritengono che il personaggio di Timeo rappresenti una figura storica, esattamente come Crizia ed Ermocrate.

[1] Diogene Laerzio, III 52. Sulla cosiddetta interpretazione ἐκ προσώπου, la quale vincola il grado di adesione di Platone a una certa dottrina al personaggio cui essa viene assegnata, cfr. Ferrari 2012a, pp. 81-3.

[2] Tra gli studi che hanno valorizzato l'insieme di questi motivi, oltre a Nagy 2002, si possono segnalare Erler 1998, Desclos 2006, Regali 2012 e recentemente Ruben 2016, da cui ricavo la formula *écosystème énonciatif* (p. 15).

lo (I sec. d.C.), ma risalente ai secoli precedenti: il *Timeo* fa parte della ottava tetralogia, al cui interno viene preceduto dal *Clitofonte* (la cui autenticità è tuttavia dubbia) e dalla *Repubblica*, e seguito dal *Crizia* (Diogene Laerzio, III 60). Il legame con la *Repubblica* e il *Crizia* è confermato da una notizia relativa all'ordinamento in trilogie dovuto tra gli altri ad Aristofane di Bisanzio, secondo il quale la prima trilogia è composta appunto dalla *Repubblica*, dal *Timeo* e dal *Crizia* (III 61-2). Dal nesso tra questi tre dialoghi occorre iniziare la ricostruzione del significato e del contenuto del *Timeo*, non prima, però, di avere speso qualche parola sulla datazione dello scritto.

Dopo il celebre tentativo operato da Owen, e sostanzialmente confutato da Cherniss[1], di retrodatare la composizione del *Timeo* al periodo immediatamente successivo alla stesura della *Repubblica*, collocandolo dunque prima dei dialoghi critici e dialettici (*Teeteto*, *Fedro*, *Parmenide*, *Sofista* e *Politico*), si è consolidata nella critica la vecchia opinione, supportata dall'applicazione del metodo stilometrico nelle sue differenti varianti, secondo la quale il dialogo risalirebbe alla fase tarda della produzione platonica, e insieme al *Crizia* si collocherebbe, in una posizione che rimane oggetto di controversie, all'interno di una sequenza che include il *Sofista*, il *Politico*, il *Filebo* e le *Leggi*[2]. Sebbene i risultati raggiunti per mezzo del metodo stilometrico non possano vantare un'affidabilità assoluta, soprattutto perché un simile approccio assume l'unità cronologica di ogni dialogo (che sembra invece contraddetta da alcune notizie antiche)[3], non dovrebbe più essere revocabile in dubbio l'appartenenza del *Timeo* alla fase tarda, cioè all'arco di tempo compreso tra il terzo viaggio di Platone in Sici-

[1] Owen 1965 e Cherniss 1965. Una convincente dimostrazione dell'opportunità di collocare il *Timeo* nell'ultima fase della produzione platonica si trova anche in Ostenfeld 1986. Sulla memorabile disputa tra Owen e Cherniss cfr. Fronterotta 2003, pp. 18-22.

[2] Mentre per Brandwood 1990, p. 250, la coppia *Timeo-Crizia* apre questa sequenza, secondo Ledger 1989, pp. 200-4 essa la chiude, collocandosi addirittura dopo le *Leggi*. Anche Thesleff 1982, pp. 188-92 propende per una datazione relativamente tarda del *Timeo*, che sarebbe in ogni caso successivo alla *Repubblica*, al *Fedro* e al *Parmenide*. La recente indagine di Tarrant – Benitez – Roberts 2011, incentrata intorno al registro "mitico" assunto da Platone nel *Timeo-Crizia*, non modifica sostanzialmente la datazione tarda dei due dialoghi.

[3] Mi riferisco in particolare alla notizia, riportata da Diogene Laerzio, III 37, secondo la quale Platone avrebbe corretto più volte l'inizio della *Repubblica*, e a quella, riferita da Anonimo, *in Theaetetum* 3, 28-37, relativa all'esistenza di un proemio del *Teeteto* diverso da quello a noi noto.

lia (361/60) e la sua morte (348/7). Di più non sembra di poter dire, anche perché ogni tentativo di fissare un ordine preciso di successione tra i singoli dialoghi è destinato a rimanere confinato nel campo delle congetture.

2. *Lo spazio dialogico: contesto drammatico, personaggi, occasione*

La ricostruzione del contesto enunciativo del *Timeo*, ossia del complesso dei fattori al cui interno prende forma il dialogo, deve rispondere ad alcune questioni fondamentali che attengono al *luogo*, al *tempo*, alla ragione, ossia all'*occasione*, della conversazione riportata da Platone, e poi ai *partecipanti* a essa e alle *regole* alle quali questi ultimi hanno deciso di sottostare.

Di questi interrogativi l'unico che prevede una risposta non controversa, ancorché piuttosto generica, è quello relativo al luogo dell'incontro: si tratta della città di Atene, probabilmente non lontano dalla casa di Crizia dove gli ospiti "stranieri" venivano alloggiati (20 c 7). Più incerta la determinazione dell'occasione dell'incontro, che comunque è senz'altro rappresentata da una celebrazione in onore della dea Atena (21 a 2-3; 26 e 2-4). Sembra in questo caso naturale pensare al festival delle Panatenee, sebbene non sia chiaro se si tratti delle Grandi Panatenee, che si tenevano ogni quattro anni nel mese di Ecatombeone (tra la fine di luglio e l'inizio di agosto), o delle Piccole Panatenee, previste annualmente pressappoco nello stesso periodo[1]. La questione risulta poi complicata dal riferimento alla conversazione tenutasi il giorno precedente, che sembra alludere alla *Repubblica*, che tuttavia narra di un incontro avvenuto nel corso della festività delle Bendidie, celebrate nel mese di Targelione (tra metà maggio e metà giugno), ossia molto prima delle Panatenee. Ma su questo punto è il caso di tornare tra breve (par. 3).

L'incontro riportato nel *Timeo* ruota dunque intorno alla figura di Atena e alla città di cui è protettrice. Esso assume la forma di un

[1] La questione è dibattuta fin dall'antichità, come testimonia Proclo, *in Tim.* I 13, 1-14, 12 Van Riel (= I 8, 30-9, 9 Diehl). In favore delle Piccole Panatenee si sono espressi Nesselrath 2006, pp. 55-9 e soprattutto Lampert – Planeaux 1998, pp. 94-5; alle Grandi Panatenee pensa invece Cornford 1937, pp. 4-5, mentre Brisson 1982, p. 38 riconosce che il dubbio non può essere sciolto. Ma cfr. anche Taylor 1928, p. 45, il quale non esclude che si tratti di un altro festival connesso al culto di Atena.

«banchetto di discorsi» (ἑστίασις τῶν λόγων)[1] o di uno scambio di doni ospitali (ξένια), finalizzati a onorare questa dea. Come ogni manifestazione sociale anche questo evento deve sottostare a determinate regole, che richiamano quelle del simposio[2]. In effetti, Crizia, Timeo ed Ermocrate sono chiamati a restituire a Socrate l'offerta del giorno prima, quando egli aveva onorato la dea per mezzo di un discorso περὶ πολιτείας, ossia relativo alla costituzione (17 b 1-c 3).

La celebrazione della dea, che giustifica anche la presenza ad Atene di ospiti provenienti da altre città, costituisce dunque il *focus* di tutti i discorsi programmati in questa occasione: sia del riassunto di Socrate, sia dell'esposizione effettivamente completata di Timeo, sia del racconto intrapreso e poi improvvisamente interrotto di Crizia, sia infine del discorso annunciato ma mai intrapreso di Ermocrate. Socrate onora la città e la sua dea riassumendo alcuni aspetti della *Kallipolis* descritta nella *Repubblica*, spiegando cioè come Atene *dovrebbe essere*; Crizia magnificando gli ordinamenti istituzionali e la grandezza militare dell'Atene di un tempo antichissimo, raccontando dunque come la città *è stata*; Timeo ricostruendo la generazione degli uomini che la abitano e la loro collocazione fisica e metafisica all'interno dell'universo; ed Ermocrate, infine, celebrandone la potenza militare[3]. Il contesto di produzione e ricezione dei discorsi del *Timeo* (e del *Crizia*) appartiene dunque all'ambito della celebrazione religiosa. E le *performances* alle quali sono chiamati i protagonisti si inscrivono in un simile scenario, di cui devono rispettare le regole. Ciò significa che i discorsi di Timeo e Crizia sono concepiti come inni o encomi pronunciati in un contesto celebrativo, e in quanto tali riproducono i caratteri della *performance* poetica[4]. Da questo punto di vista essi si collocano esplicitamente in concorrenza con la produzione poetica tradizionale, che in qualche modo si propongono di soppiantare all'interno della città riformata.

[1] Sul motivo del «banchetto di discorsi» ved. Slaveva-Griffin 2005.
[2] Per questo aspetto cfr. Regali 2012, pp. 13-43.
[3] La natura celebrativa degli interventi contenuti o annunciati nel *Timeo* è opportunamente sottolineata da O'Meara 2017, pp. 13-23. Che l'intervento di Ermocrate dovesse proseguire quello di Crizia, focalizzandosi sulla potenza militare dell'Atene arcaica, viene suggerito da Gill 2016, p. 35.
[4] Questo motivo è al centro delle indagini di Nagy 2002, il quale arriva a considerare il *Timeo* e il *Crizia* come forme di produzione rapsodica (p. 37); sulla stessa linea cfr. Desclos 2006, pp. 177-91. Sul carattere di *performance* dei due dialoghi ved. anche Ruben 2016, pp. 19-32. Un quadro informato dei problemi connessi alla consapevolezza poetologica di Platone è fornito da Regali 2012.

L'elogio di Crizia delle imprese dell'Atene antichissima e il racconto di Timeo relativo alla costruzione dell'universo da parte del demiurgo rappresentano, come vedremo, l'applicazione delle regole della nuova mitopoiesi che Platone ha elaborato nella *Repubblica*.

Veniamo ora ai personaggi chiamati a ricambiare il dono di ospitalità offerto da Socrate. L'*incipit* del *Timeo* è segnato, come noto, da una misteriosa assenza (per malattia), quella del quarto interlocutore, presente invece all'incontro del giorno prima, quando Socrate aveva esposto il suo pensiero intorno alla costituzione della città ideale. Di chi si tratta? A partire dall'antichità si sono susseguite le ipotesi più suggestive, a cominciare da quella che individua questo personaggio in Platone stesso, anche sulla base del parallelo offerto da *Phaed.* 59 b 10, dove si lamenta la sua assenza (per malattia) dal carcere dove Socrate si appresta a ingerire la cicuta[1]. Si è anche pensato a un pitagorico volutamente lasciato senza identità precisa, a Filolao e a Empedocle di Agrigento, anche se la proposta più curiosa è indubbiamente quella che individua l'interlocutore assente in Alcibiade. Bisogna tuttavia riconoscere che non esistono argomenti in grado di supportare nessuna di queste proposte[2], e l'atteggiamento più consigliabile resta quello di lasciare la questione aperta, limitandosi a rilevare come anche questo interlocutore debba essere in possesso delle medesime qualità intellettuali e umane dei suoi compagni.

Il personaggio di Timeo di Locri costituisce una delle figure più misteriose tra quelle che animano la "società dialogica" di Platone. Nonostante i tentativi di identificarlo con un personaggio storico altrimenti sconosciuto, ma destinato a una notevole fortuna nei secoli successivi[3], la soluzione più sensata continua a essere quella

[1] Già Dercillide (*apud* Proclo, *in Tim.* I 30, 4-5 Van Riel = I 20, 9-11 Diehl) individuò in Platone l'interlocutore assente del *Timeo*. Questa ipotesi è ora ripresa da Sedley 2019, p. 45.

[2] Come ammette Cornford 1937, pp. 3-4. L'ipotesi che il personaggio assente sia un generico rappresentante del pitagorismo fu avanzata da Taylor 1928, p. 45, il quale lasciava comunque aperta la possibilità che si possa trattare anche di una figura determinata, come Filolao o Empedocle (p. 25); mentre l'identificazione con Alcibiade è stata proposta da Lampert – Planeaux 1998, pp. 107-19, all'interno di un'interpretazione fortemente connotata in termini politico-militari.

[3] A lui è assegnata la paternità di uno scritto pseudo-pitagorico, risalente all'età ellenistica, composto in dialetto dorico e intitolato *Sulla natura del cosmo e dell'anima*, che sarebbe stato plagiato da Platone. Su questa misteriosa opera cfr. Baltes 1972 e Centrone 1982.

di pensare a una figura fittizia, simile alla sacerdotessa Diotima del *Simposio* e allo Straniero di Elea del *Sofista* e del *Politico* (o ai personaggi delle *Leggi*)[1]. Il ricorso a una figura storicamente indeterminata dovrebbe costituire una spia dell'intento di Platone di accrescerne il prestigio e di enfatizzare in questo modo l'importanza delle dottrine che si appresta a esporre. Timeo viene presentato da Socrate come una figura eminente della città italica di Locri, capace di raggiungere i vertici della filosofia (20 a 1-5); prima di cedergli la parola, consentendogli così di avviare il suo lungo monologo, Crizia aggiunge che tra i presenti è il più versato nell'astronomia e si è impegnato nell'indagine intorno alla φύσις τοῦ παντός, ossia alla natura dell'universo (27 a 3-5). Per più di un aspetto il ritratto di Timeo rispecchia quello dell'autentico filosofo[2], e del resto le conoscenze che egli si appresta a trasmettere corrispondono in molti punti ai nuclei teorici principali del pensiero platonico. Si è molto discusso sul suo presunto legame con il pitagorismo, in qualche modo evocato dalla provenienza da Locri, città sulla quale i pitagorici ebbero un'influenza rilevante, e dalla presenza nel suo discorso di un solido *background* matematico. Si tratta, tuttavia, di un motivo che non sarebbe prudente esagerare, anche in considerazione della estrema fluidità della nozione stessa di "pitagorismo".

Di diverso genere sono i problemi legati all'individuazione del secondo interlocutore di Socrate, vale a dire Crizia. Qui la difficoltà può venire riassunta nell'interrogativo se questo Crizia sia identificabile con il tiranno destinato a prendere parte al regime ultraoligarchico dei Trenta (404/3), e che gioca un ruolo rilevante anche nella conversazione riportata nel *Carmide*. Sebbene appaia come la soluzione più naturale e non manchi dell'approvazione di importanti studiosi, l'identificazione tra il personaggio del *Timeo* e il tiranno non può considerarsi certa, soprattutto a causa di alcune rilevanti incongruenze di ordine cronologico. Si tratta in particolare della eccessiva distanza che separerebbe, secondo il racconto dello stesso Crizia (20 d 7-21 d 8), la narrazione delle imprese

[1] Sull'assenza di evidenze che supportino l'esistenza storica di Timeo aveva già posto l'accento Cornford 1937, pp. 2-3; sulla stessa linea Nails 2002, p. 293. L'ultimo tentativo consistente di argomentare in favore della storicità di Timeo si deve a Lampert – Planeaux 1998, pp. 91-5.

[2] Sulle convergenze tra la presentazione di Timeo e la descrizione del filosofo contenuta in *Theaet.* 172 d 4-176 a 1 ha richiamato opportunamente l'attenzione Regali 2012, pp. 56-60.

dell'antica Atene fatta da Solone a Crizia, figlio di Dropide e nonno dell'omonimo personaggio del *Timeo*, e l'incontro descritto nel nostro dialogo. In effetti, il racconto di Solone al nonno di Crizia deve collocarsi intorno al 590, cioè dopo il ritorno del grande legislatore dall'Egitto; il protagonista del *Timeo* avrebbe ascoltato questa narrazione all'età di circa 10 anni, quando suo nonno ne aveva ormai una novantina, ossia intorno al 510. Ora, è evidente che il Crizia nipote del figlio di Dropide non può essere il membro della giunta oligarchica del 404, ma dovrà identificarsi con il nonno di quest'ultimo, una figura che era stata politicamente attiva già durante l'età periclea, e che viene presentato da Platone come relativamente anziano (26 b 2-7). Tutto indurrebbe, dunque, a ritenere che il protagonista del *Timeo* non sia il futuro membro del regime oligarchico, ma suo nonno, Crizia III[1]. Il fatto, tuttavia, che non di rado Platone dimostri scarsa attenzione ai rapporti cronologici, se non addirittura la deliberata volontà di generare veri e propri anacronismi, consiglia di assumere un atteggiamento prudente e di conservare almeno un margine di dubbio[2].

Veniamo all'ultimo interlocutore di Socrate, Ermocrate. Si tratta certamente del generale siracusano che sconfisse la flotta ateniese nel 415-413, in uno degli episodi decisivi della guerra contro Sparta, ma che già nel 424 ebbe un ruolo importante nella costituzione di un'alleanza tra le città siciliane in funzione antiateniese, come testimonia Tucidide (IV 58). Sempre Tucidide (VI 72) lo descrive come un uomo astuto e valoroso; fu uno dei *leaders* della fazione oligarchica di Siracusa, e per questo può considerarsi un nemico storico di Atene e della sua "democrazia imperialista"[3]. Il dialogo che dovrebbe portare il suo nome non fu mai composto da Platone, ma nel progetto originario esso avrebbe presumibilmente trattato degli aspetti militari della vittoria di Atene su Atlantide.

[1] Si tratta della conclusione alla quale era pervenuto Cornford 1937, p. 1, accettata tra gli altri anche da Nails 2002, pp. 106-8 e Fronterotta 2003, pp. 14-7. Il medesimo risultato viene raggiunto, al termine di un'analisi molto accurata, da Lampert – Planeaux 1998, pp. 95-100.

[2] L'ultima articolata difesa della tesi dell'identità dell'interlocutore di Socrate con l'oligarca è fornita da Nesselrath 2006, pp. 43-50, che cerca di confutare punto per punto gli argomenti contrari. Ved. anche Brisson 1982, pp. 32-8, il quale arriva a suggerire l'ipotesi di un'ambiguità intenzionale da parte di Platone.

[3] Su Ermocrate ved. Taylor 1928, pp. 14-5, Cornford 1937, p. 2, Nails 2002, pp. 161-3, Nesselrath 2006, pp. 50-4, e l'approfondita presentazione di Lampert – Planeaux 1998, pp. 100-7.

Socrate introduce i suoi interlocutori in ordine decrescente di autorevolezza: la competenza di Timeo viene certificata da Socrate stesso, quella di Crizia si fonda sul giudizio dei presenti, mentre per Ermocrate egli si rifà alla testimonianza della maggioranza (20 a 1-b 1)[1]. Sul profilo dei *partners* di Socrate occorre fare un'ulteriore considerazione, che non sembra estranea alle intenzioni autoriali. Si tratta del fatto che almeno due di essi, Crizia ed Ermocrate, si sono opposti alla politica espansionistica attuata dalla democrazia ateniese, rappresentandone rispettivamente il nemico interno e quello esterno[2].

L'ultima questione alla quale occorre accennare attiene al delicato tema della *datazione drammatica* o fittizia del dialogo. Anche a proposito di questo punto le opinioni degli studiosi divergono, oscillando tra gli inizi e la fine degli anni Venti del V secolo a.C. Il testo non fornisce appigli che consentano di indirizzare la decisione con sicurezza, e la questione risulta poi complicata dal legame che viene stabilito nella cronologia drammatica con la conversazione riportata nella *Repubblica*, la cui collocazione temporale è altrettanto incerta. La presenza di possibili allusioni polemiche nei confronti dell'Atene democratica impegnata nella guerra del Peloponneso potrebbe indurre a ritenere che l'incontro venga ambientato dopo i primi anni del conflitto, anche se la proposta di fissarne la data nell'estate del 421 conserva un carattere fortemente congetturale[3].

3. *Lo strano riassunto di Socrate: tracce di* Kallipolis

Il *Timeo* si apre con il riassunto, sollecitato da Timeo ed effettuato da Socrate, degli argomenti che quest'ultimo aveva trattato il giorno prima intorno alla costituzione civica (17 c 1-19 a 9). Le conce-

[1] Ved. in proposito Regali 2012, p. 75 nt. 290 e Ruben 2016, p. 61.
[2] A ciò si aggiunga che la provenienza di Timeo da Locri, una città che durante la guerra del Peloponneso si schierò contro Atene, potrebbe rafforzare il clima antidemocratico del contesto della conversazione: cfr. Lampert – Planeaux 1998, p. 93. Vegetti 2007, pp. 121-2 richiama opportunamente l'attenzione sul profilo non ateniese dei personaggi del *Timeo*, molto diversi dagli interlocutori di Socrate nella *Repubblica*.
[3] Così Lampert – Planeaux 1998, p. 93, i quali basano però la loro ipotesi anche sulla problematica identificazione del personaggio assente con Alcibiade. Fronterotta 2003, p. 16 è invece propenso a retrodatare l'incontro al decennio 435-425, mentre Nails 2002, pp. 324-7 si sente di fissare il *summit* nel 429, ossia all'inizio della guerra del Peloponneso.

zioni elencate in questo sommario richiamano quelle sviluppate nella *Repubblica*, ma rispetto a esse risultano largamente manchevoli, tanto da giustificare in molti studiosi il dubbio che Socrate non si stia affatto riferendo al grande dialogo sulla giustizia, almeno nella forma in cui è a noi noto[1].

Nel suo riepilogo Socrate accenna nell'ordine (a) alla divisione tra gli agricoltori e i difensori, e alla norma della οἰκειοπραγία, ossia al divieto di svolgere funzioni sociali e produttive diverse da quella cui si è naturalmente portati; (b) alla natura dell'anima dei custodi, che è sia amante della sapienza sia coraggiosa; (c) all'importanza dell'educazione ginnico-musicale per la formazione dei guardiani; (d) al divieto per loro di possedere ricchezza privata e all'opportunità che essi trascorrano la vita in comune; (e) alla parità dei generi rispetto ai compiti di governo; (f) alla comunanza dei figli, ossia alla soppressione della famiglia anche nella sua componente affettiva; e infine (g) all'esigenza che le unioni tra i cittadini siano regolamentate attraverso un sistema di "sorteggi pilotati" in modo da garantire il consolidamento e la perpetuazione del ceto dirigente. Si tratta, come anticipato, di un sommario largamente difettoso rispetto al contenuto della *Repubblica*, mancando ogni riferimento alla celebre "terza ondata", quella relativa all'assegnazione del governo ai filosofi (sebbene l'accenno alla natura insieme coraggiosa e filosofica dell'anima dei difensori potrebbe forse supplire a una simile assenza), all'analogia tra il microcosmo psichico e il macrocosmo civico, alla tripartizione dell'anima, alle dottrine metafisiche relative alle idee e all'idea del bene, alla dialettica, alla concezione della degenerazione delle costituzioni ecc. Socrate omette dunque numerosi aspetti che un lettore della *Repubblica* non può non considerare significativi, giustificando in questo modo il sospetto sopra menzionato[2]. A ciò si aggiungano le apparenti incongruenze cronologiche che sembrano sconsigliare di riferire la conversazione del giorno prima al contenuto della *Repubblica*.

Credo, tuttavia, che un'attitudine eccessivamente critica non colga in maniera adeguata le intenzioni di Platone. Sarebbe inutil-

[1] Secondo Thesleff 1982, p. 103 Socrate alluderebbe qui a una sorta di "proto-*Repubblica*" – una prima versione del dialogo, che sarebbe stata parodiata da Aristofane nelle *Ecclesiazuse*.

[2] Sulla compresenza di motivi tra loro contraddittori, cioè l'enfatizzazione della continuità con la *Repubblica* e la deliberata omissione di molti temi in essa presenti, ha formulato osservazioni preziose Vegetti 1999, pp. 15-21.

mente macchinoso immaginare che il riassunto di Socrate si riferisca a qualcosa di diverso dalla *Repubblica*, tanto più che le concezioni esposte in questo dialogo, anche quelle omesse nel riassunto, agiscono costantemente sullo sfondo delle riflessioni sviluppate nel *Timeo*. È invece ragionevole pensare che Socrate abbia menzionato nel suo sommario solo quelle dottrine che meritano di venire immediatamente tenute presenti dai suoi interlocutori in vista della discussione che sta per iniziare. Se Socrate si appresta ad avanzare ai suoi interlocutori la richiesta di ascoltare discorsi che siano capaci di valorizzare le azioni degli uomini della città che lui ha costruito per mezzo dell'immaginazione filosofica, e se queste azioni attengono prevalentemente alla sfera militare (19 b 3-c 8), è del tutto naturale che nel suo schizzo egli si sia concentrato su alcuni aspetti dell'organizzazione e della vita del gruppo dei difensori, senza che ciò comporti l'irrilevanza delle altre tesi esposte nella *Repubblica* a proposito della *Kallipolis*. In linea di principio è naturalmente possibile che nella finzione drammatica Platone intenda riferirsi a un episodio diverso dal racconto che Socrate ha tenuto di fronte a un uditorio anonimo[1] narrando dell'incontro presso la casa di Cefalo e Polemarco, ma non sembra ragionevole, e neppure sensato, ritenere che egli stia alludendo a una discussione che tratti temi differenti da quelli della *Repubblica*, il cui contenuto è presente ai suoi attuali interlocutori sia per le parti effettivamente ricordate, sia per quelle omesse[2].

Il richiamo al contenuto della *Repubblica*, o a una sua parte, potrebbe venire spiegato nella finzione drammatica invocando una sequenza di questo tipo: Socrate incontra presso la casa di Polemarco alcuni personaggi, tra i quali Trasimaco, Cefalo, Glaucone e Adimanto e con loro intavola una conversazione intorno alla giustizia e alla città giusta; il giorno successivo egli riporta questo dialogo a un pubblico anonimo, costituito da Crizia, Timeo, Ermocrate e da un quarto personaggio di cui non viene fatto il nome; il giorno dopo gli stessi personaggi, a esclusione di quest'ultimo, si incontrano per proseguire la discussione e per permettere agli interlocutori

[1] La *Repubblica* è un dialogo narrato a un uditorio anonimo, che potrebbe essere costituito proprio dai personaggi del *Timeo*: cfr. in proposito Taylor 1928, p. 13.
[2] Si tratta dell'ipotesi di Cornford 1937, p. 4, secondo il quale Platone allude senza dubbio al contenuto di una parte della *Repubblica*, senza tuttavia essere schiavo della propria finzione drammatica.

di Socrate di restituirgli i doni ospitali dei loro discorsi; in apertura della conversazione Socrate riassume il contenuto della sua narrazione e consente a Crizia di programmare gli altri discorsi[1]. L'incongruenza cronologica tra le due occasioni, ossia la festa di Bendis e quella dedicata ad Atena, potrebbe venire ragionevolmente spiegata ricorrendo alla volontà da parte di Platone di destoricizzare (e dunque assolutizzare) attraverso simili anacronismi il contenuto delle conversazioni riportate nei suoi dialoghi[2].

L'impressione che Platone sembra volere trasmettere al lettore è dunque che la conversazione del *Timeo* risulta legata sul piano drammatico alla *Repubblica*. In realtà non si tratta di una connessione solo di natura drammatica, dal momento che, come si vedrà ora, il richiamo alla *Repubblica* consente di comprendere alcuni aspetti fondamentali sia del *Timeo* sia del *Crizia*.

4. *Mitopoiesi civica: l'Atene arcaica e la città ideale*

La richiesta di Socrate di vedere «in movimento» i cittadini da lui forgiati nella *Repubblica* per mezzo della narrazione filosofica viene soddisfatta da uno strano (ἄτοπος) racconto che Crizia, a sentire Ermocrate, aveva già tratteggiato il giorno prima, dopo la conversazione sulla costituzione, quando lui, Crizia e Timeo erano rientrati a casa di Crizia (20 c 4-d 6). Si tratta di un racconto che presenta una tradizione complessa, inizialmente fondata sull'esistenza di testi sacri depositati in Egitto (23 a 1-5), e poi affidata all'oralità e alla memoria di chi lo ha ascoltato[3]. Esso risponde ai *desiderata* di Socrate perché racconta l'impresa più grande che mai sia stata compiuta (20 e 6), ossia la vittoria che Atene riportò contro l'impero di Atlantide circa novemila anni prima. Crizia il giovane ha appreso questa vicenda dai racconti di suo nonno Crizia il vecchio, il quale li aveva ascoltati a sua volta da Solone, il grande legislatore e poeta, la cui conoscenza dipendeva invece dal sapere di un sacerdote egizio, fondato sui testi depositati in uno spazio sacro[4]. Crizia insiste

[1] Un'ipotesi di questo tipo è proposta da Cerri 2000, pp. 10-1. Ved. anche Vegetti 2007, p. 120.
[2] Ved. per questo Erler 1998, pp. 23-5.
[3] Sulla tradizione, in parte scritta e in parte orale, del racconto di Crizia cfr. Pradeau 1997, pp. 22-7.
[4] Può essere interessante osservare come la "parte orale" di questa trasmissione sia

a presentare il suo racconto come παντάπασιν ἀληθής (20 d 8), ossia assolutamente vero (cfr. anche 26 d 1), e riceve in proposito l'approvazione da parte di Socrate (26 e 4)[1]. Ma si tratta con ogni evidenza di un *mito*, cioè di un racconto fantastico che rispetta determinate regole di costruzione e risponde a precise esigenze strategiche. Ciò significa che la sua verità non attiene alla dimensione descrittiva della corrispondenza ai fatti storici, ma si colloca su un altro piano, che è insieme etico, politico e poetico.

Prima di indagare lo statuto del racconto di Crizia è il caso di riprenderne i punti principali. In occasione della festività delle Apaturie, che segnava l'ingresso dei giovani nell'età adulta e prevedeva un concorso di recitazione poetica[2], Crizia il vecchio elogia le qualità poetiche di Solone sostenendo che se si fosse dedicato alla poesia a tempo pieno e non come a un passatempo (πάρεργον), costrettovi dagli impegni politici, avrebbe superato Omero ed Esiodo, gli autori le cui opere erano state bandite dalla *Kallipolis* (*Resp.* II 377 d 3-378 e 4).

L'oggetto dell'impegno poetico di Solone è costituito dalle istituzioni e dall'impresa militare dell'Atene arcaica che aveva sconfitto l'impero di Atlantide. Solone apprese queste vicende, sconosciute ai Greci a causa del ciclico azzeramento della civiltà (e della memoria) prodotto dai cataclismi, da un sacerdote egizio, durante una sua visita a Sais, una città situata sul delta del Nilo e in qualche modo gemellata con Atene (21 e 1-6). Le leggi (νόμοι) che reggevano Atene in quel lontanissimo passato assomigliano a quelle in vigore nella città egizia, ammirate da Solone. In effetti il sacerdote invita Solone a considerare le istituzioni di Sais come esempi (παραδείγματα) di quelle che hanno consentito ad Atene di primeggiare su Atlantide. Si tratta in particolare del fatto che l'assetto istituzionale della città egizia prevede una chiara divisione sociale che consente a ogni gruppo di svolgere nel migliore dei modi la funzione alla quale è chiamato: accanto alla casta dei sacerdoti,

dovuta a due personaggi ai quali il racconto non era direttamente indirizzato, poiché sia Crizia il vecchio sia Crizia il giovane risultano semplici uditori di una narrazione rivolta rispettivamente a Dropide (da Solone) e ad Aminandro (da Crizia il vecchio).

[1] È possibile che l'insistenza sulla verità del racconto di Crizia vada compresa anche in opposizione alla descrizione immaginifica della città ideale fatta da Socrate il giorno prima (cfr. *Resp.* II 376 d 9-10): ved. in proposito Ruben 2016, pp. 71-5.

[2] Sugli elementi iniziatico-poetici del contesto ricostruito da Platone cfr. ancora Ruben 2016, pp. 76-103.

cui spetta presumibilmente il governo della città, l'interlocutore di Solone menziona il gruppo dei produttori (artigiani, pastori, cacciatori), che dovrebbero provvedere alle necessità materiali dell'intero corpo civico, e quello dei militari, ai quali è affidata la difesa della comunità (24 a 4-b 3). Ma c'è di più: il sacerdote invita Solone ad apprezzare la cura (ἐπιμέλεια) che le leggi hanno rivolto alla φρόνησις περὶ τὸν κόσμον, cioè alla «saggezza relativa al cosmo», anticipando in qualche modo il tema del discorso di Timeo[1].

Commentando il racconto di suo nonno, Crizia non può fare a meno di constatare come esso si armonizzi con ciò che Socrate ha detto il giorno prima, e riassunto all'inizio della conversazione, a proposito della πολιτεία e degli uomini che la formano (25 d 7-e 5). Sembra dunque profilarsi il seguente quadro: Socrate delinea alcuni dei tratti della *Kallipolis* soffermandosi tra le altre cose sulla norma della οἰκειοπραγία e sulla distinzione tra il ceto dei produttori e quello dei difensori; quindi esprime il desiderio di vedere questi uomini "in azione"; Crizia espone un racconto risalente a Solone relativo alle istituzioni e alle imprese di Atene in un tempo remotissimo; le leggi in vigore nella città egizia di Sais rispecchiano quelle dell'antica Atene, di cui, evidentemente, riproducono sia il principio dell'οἰκειοπραγία, sia la divisione in classi, sia infine la cura per la saggezza. È certamente vero che a Sais il comando non viene esercitato dai filosofi, bensì dai sacerdoti, ma è altrettanto vero che la costituzione egiziana *imita* quella di Atene, di cui riproduce alcuni aspetti in forma decettiva.

Si è già osservato che il racconto di Crizia, sebbene venga presentato come vero, non può ambire alla verità storico-fattuale[2]; dovrà evidentemente trattarsi di una verità di altro genere. Per comprendere quale, occorre ricostruire lo statuto di questo discorso e le esigenze alle quali esso risponde. Come è noto, nella *Repubblica* Platone aveva comminato un memorabile bando nei confronti della mitologia tradizionale, espressa nei poemi omerici e nelle opere di Esiodo, e poi ereditata dalla tragedia del V secolo. Un simile provvedimento non comportava tuttavia l'esclusione dalla *Kallipolis* in via di costruzione discorsiva di ogni forma di racconto

[1] Questo motivo è stato acutamente messo in rilievo da Donini 1988, pp. 14-8.
[2] Sulla natura mitica del racconto derivato da Solone esiste un ampio consenso tra gli studiosi: cfr. p. es. Cerri 1991, pp. 70-1, Morgan 2000, pp. 261-71, Johansen 2004, pp. 24-47, Regali 2012, pp. 12-78 e Ruben 2016, pp. 93-103.

(μῦθος), poiché Platone è perfettamente consapevole dell'importanza che l'affabulazione riveste nella formazione di un orizzonte politico condiviso. Se il mito costituisce un discorso falso, a esso non viene precluso ogni contatto con la verità, sebbene si tratti appunto di una verità etica e politica e non fattuale.

Nel libro II della *Repubblica*, dopo avere formulato il celebre bando contro la mitopoiesi omerica ed esiodea, colpevole di veicolare una rappresentazione falsa ed eticamente pericolosa della divinità, Platone sembra ritagliare al mito una funzione collegata agli eventi situati in un passato lontanissimo e dunque non verificabile. Egli afferma infatti che nei racconti mitici (ἐν ταῖς μυθολογίαις), i quali si riferiscono a eventi antichi (περὶ τῶν παλαιῶν) sottratti alla conoscenza, l'utilità consiste nel processo di approssimazione della menzogna alla verità (382 c 10-d 3). Il campo di applicazione del racconto mitico sembra dunque confinato al passato e la sua funzione risiede nell'avvicinare il falso al vero, vale a dire nella costruzione di un discorso (falso) che possa rivelarsi tuttavia utile, configurando in questo modo una dimensione veritativa di natura non fattuale ma etica e politica. Il mito dei metalli contenuto nel libro III della *Repubblica*, presentato come una «nobile menzogna» (γενναῖον ψεῦδος), realizza effettivamente un simile "programma" mitopoietico, poiché costituisce un prodotto dovuto ai poeti, si riferisce a eventi lontanissimi nel tempo, e veicola un messaggio eticamente e politicamente adeguato alle esigenze della comunità, relativo alla fratellanza dei cittadini e all'esistenza tra loro di una gerarchia naturale (414 b 8-415 c 7)[1]. Si può dire altrettanto del racconto che Crizia ha ereditato da Solone? Rappresenta anch'esso una forma di mitopoiesi civica in grado di integrarsi all'interno del progetto politico-filosofico di Platone[2]?

Una risposta positiva a questi interrogativi viene supportata da un altro parallelo, solitamente trascurato dagli studiosi. Sempre nella *Repubblica*, all'interno di una complessa riflessione metadiscorsiva relativa alla desiderabilità e alla realizzabilità del progetto di una città fondata sull'uguaglianza dei generi, sulla comunanza dei

[1] Sulla rispondenza della «nobile menzogna» ai requisiti richiesti dalla nuova mitopoiesi platonica ved. Cerri 1991, pp. 58-66.

[2] Che il racconto di Crizia si possa equiparare al mito dei metalli è stato suggerito da Ruben 2016, p. 99 nt. 95, sulla scorta di Morgan 2000, p. 261. Alla medesima conclusione perviene anche Johansen 2004, pp. 40-1.

beni (affettivi e patrimoniali) e soprattutto sul governo dei filosofi, Socrate stabilisce una sorta di vincolo tra l'esistenza nel passato di una simile città e la possibilità che essa si realizzi nel futuro:

> Se invece è accaduto nell'infinito tempo passato o accade anche adesso in una qualche regione barbarica, del tutto al di fuori della nostra vista, oppure accadrà in futuro che una qualche necessità faccia sì che i più eminenti nel campo della filosofia si prendano cura della città, allora siamo pronti in proposito ad affermare energicamente che quando quella Musa diventi padrona della città, il tipo di costituzione di cui abbiamo parlato è esistita, esiste ed esisterà: perché non è impossibile che esista e noi non stiamo dicendo cose impossibili; difficili sì, su questo punto anche noi conveniamo (VI 499 c 7-d 6).

Se la *Kallipolis* si è realizzata nel passato, allora non è impossibile che essa prenda forma anche nel futuro. Non si tratta evidentemente di una dipendenza logica, ma di un argomento che può vantare una certa efficacia retorica. Il racconto di Crizia sull'Atene arcaica sembra rispondere all'esigenza formulata nel passo della *Repubblica*: qualcosa di simile alla città ideale costruita dall'immaginazione filosofica di Socrate è esistita in un passato lontanissimo, che può venire rievocato solo attraverso una nuova mitopoiesi. Come scrive Michael Erler «Crizia, proclamando che i fatti storici da lui narrati si avvicinano nella maggior misura possibile al progetto socratico di stato ideale, dà concretezza a una concezione filosofica, le conferisce realtà, garantendo così quella credibilità di cui si avvertiva l'esigenza nella *Repubblica*»[1]. Si può dunque affermare che l'alone di indeterminatezza che avvolgeva nella *Repubblica* l'ipotesi dell'esistenza nel passato della città ideale cede il passo nel *Timeo* (e poi nel *Crizia*) alla descrizione "storica" di una città effettivamente esistita[2].

La storicità di questo racconto non ha nulla a che vedere con la sua corrispondenza ai fatti del passato. Si tratta di un «racconto vero» solo nel senso speciale che Platone conferisce all'aggettivo ἀληθινός: la narrazione degli ordinamenti e delle gesta dell'Atene arcaica rappresenta una *fictional history* fabbricata intorno al pas-

[1] Erler 1998, p. 14. Ved. anche Ferrari 2012b, pp. 104-10.
[2] Non si dimentichi che la realizzazione storica della *Kallipolis* prevede un inevitabile *décalage* rispetto al modello, che può essere approssimato in massimo grado (ὡς ἐγγύτατα), ma non perfettamente riprodotto (*Resp.* V 472 e 2-473 b 2).

sato allo scopo di trasmettere verità generali sui cittadini che hanno già realizzato una forma di *Kallipolis*. In una parola: essa partecipa a una verità superiore rispetto a quella cui ha accesso la descrizione storica degli accadimenti del passato[1]. A ben vedere, il racconto di Crizia risalente a Solone risponde a un'altra esigenza ventilata nella *Repubblica*. Qui Socrate, dopo avere ribadito la condanna della poesia omerica e in generale dell'arte mimetica, aveva riconosciuto diritto di cittadinanza nella città riformata solo a quel genere di poesia che consiste in inni agli dèi e in encomi agli uomini valorosi (X 606 e 1-607 a 8). La critica ha da più parti richiamato l'attenzione sulla rispondenza della narrazione di Crizia (tanto nel *Timeo* quanto nel *Crizia*) e del monologo di Timeo al requisito stabilito nella *Repubblica*: il racconto di Crizia costituisce un elogio del valore dei cittadini dell'Atene arcaica e, indirettamente, una celebrazione della dea Atena, mentre il discorso di Timeo può venire letto come una forma di inno alla divinità, la cui natura risulta adeguata alle norme teologiche (τύποι περὶ θεολογίας) stabilite nel libro II della *Repubblica* (378 e 7-382 a 2)[2].

Quanto emerso finora ci consente di comprendere il senso dell'affermazione di Crizia il vecchio, il quale aveva celebrato Solone come «il più libero di tutti i poeti», arrivando a sostenere che, se avesse potuto dedicarsi a tempo pieno alla poesia, avrebbe superato Omero ed Esiodo. Solone, con il suo poema mai scritto dedicato all'Atene arcaica, avrebbe dotato la città di un esempio di quella mitopoiesi riformata auspicata nella *Repubblica*.

5. *L'agenda del discorso di Timeo*

Il *Timeo* è dunque un dialogo rivolto al *passato*, ossia alla conversazione tenuta il giorno prima intorno alla costituzione. Ma esso rinvia anche al *futuro*, perché la narrazione di Crizia del conflitto tra Atene e Atlantide non è che un'anticipazione «per sommi capi» (ἐν κεφαλαίοις) di ciò che egli ha intenzione di esporre in maniera dettagliata (καθ' ἕκαστον) più avanti, nel dialogo che porta il

[1] Johansen 2004, pp. 24-7. Sullo statuto di *fiction* del racconto di Crizia ved. anche Erler 1998, Regali 2012, *passim* e Tulli 2017.
[2] Cfr. su tutti Nagy 2002, pp. 70-98 e Regali 2012, pp. 33-43.

suo nome[1]. Come è noto, quest'ultimo è destinato a interrompersi bruscamente alla pagina 121 c 5[2], nel momento stesso in cui Zeus si appresta a prendere la parola nel consiglio degli dèi, dopo che Crizia ha fornito una descrizione delle due potenze coinvolte nel conflitto, focalizzandosi sulla loro collocazione geografica, sull'organizzazione politica e sulla forma di vita[3].

Il discorso di Timeo risulta dunque inserito tra i due interventi di Crizia. L'agenda alla quale esso deve attenersi viene dettata da Crizia stesso, il quale stabilisce che Timeo in virtù delle sue competenze parli prendendo le mosse dalla generazione dell'universo per giungere alla natura dell'uomo (27 a 5-6). In questo modo Crizia potrà riprendere il suo discorso, come se avesse ricevuto da Timeo gli uomini di cui intende parlare, e da Socrate il tipo di educazione a cui occorre sottoporli per renderli cittadini dell'Atene che ha sconfitto Atlantide (27 a 7-b 6).

Nel disegno delineato da Crizia e immediatamente approvato da Socrate l'esposizione di Timeo ha perciò lo scopo di "generare" gli uomini che dovranno affrontare il formidabile esercito di Atlantide. Timeo si attiene scrupolosamente a questo "programma", poiché, come si vedrà, fornisce una descrizione accurata della generazione fisica e metafisica dell'uomo, preoccupandosi di innestarla nel più ampio quadro della genesi dell'universo. Ma rispetto al discorso di Crizia Timeo fa probabilmente qualcosa di più. In effetti, espandendo l'orizzonte temporale a ritroso fino all'estremo limite costituito dall'origine dell'universo e dell'uomo, egli prepara in qualche modo la seconda esposizione di Crizia, il quale, a sua volta, aveva, con il suo primo intervento, già intrapreso un percorso verso un passato lontanissimo, collocato novemila anni prima dell'incontro con Socrate durante le celebrazioni consacrate ad Atena[4].

Quale è allora la natura del discorso di Timeo? Che cosa si ri-

[1] Sul carattere insieme riassuntivo e anticipatore di questo primo intervento di Crizia cfr. Desclos 2006, pp. 176-7.
[2] Non dovrebbe trattarsi di un caso di aposiopesi, ossia di interruzione deliberata, motivata da particolari intenti ermeneutici; è probabile che Platone abbia abbandonato il *Crizia* per concentrarsi sulla stesura delle *Leggi*: cfr. Nesselrath 2006, pp. 34-41.
[3] L'accento posto sulla natura marittima della potenza di Atlantide e sul carattere terrestre dell'antica Atene potrebbe alludere polemicamente all'attuale condizione di Atene che nei decenni precedenti la guerra del Peloponneso ha costruito la sua egemonia attraverso il mare, ripercorrendo il destino di Atlantide.
[4] Questo aspetto è stato adeguatamente sottolineato da Regali 2012, pp. 84-6.

promette di comunicare l'ospite di Locri ai suoi interlocutori e al lettore del dialogo? Che genere di procedura espositiva intende adottare? Si tratta di interrogativi ai quali si può rispondere in maniera efficace solo sulla base della ricostruzione del contenuto concreto di questo racconto; ma già fin d'ora non è irragionevole anticipare alcune riflessioni relative alla sua struttura.

Trattandosi di un *logos* per il quale Timeo ha invocato la protezione divina (27 c 6-d 1), esso deve possedere i requisiti che caratterizzano un discorso perfetto. Come è noto, quest'ultimo deve assomigliare a un organismo vivente, dotato di tutte le sue parti (*Phaedr.* 264 c 2-6). Se poi si considera che l'oggetto del discorso di Timeo è rappresentato dall'universo, il quale, come si vedrà, costituisce un organismo vivente, immagine di un «vivente intelligibile» (par. 10), si acuisce l'esigenza che l'esposizione sia «vivente», giacché essa deve riprodurre la natura del suo oggetto. Infine, dal momento che il cosmo rappresenta, almeno nella finzione narrativa, il prodotto dell'attività di un artefice divino (δημιουργός), anche il discorso che lo concerne dovrà costituirsi come il risultato dell'azione di un artigiano, in modo che il "demiurgo dei discorsi" (Timeo o Platone) si profili come imitatore del demiurgo dell'universo[1].

Prima di procedere con l'invocazione alla divinità, Timeo precisa quale sia l'oggetto dei ragionamenti che è in procinto di tenere. Si tratta, come ormai sappiamo, dell'universo (τὸ πᾶν), di cui egli intende stabilire «in che modo ha avuto generazione oppure in che modo è ingenerato» (27 c 4-5). Su questa celebre affermazione si soffermarono già gli interpreti antichi, arrivando in taluni casi a emendare il dettato del testo platonico[2]. Essa riveste un'importanza cruciale nell'economia dell'esposizione di Timeo, non solo perché ribadisce quale ne sia l'oggetto, ma soprattutto perché segnala l'interrogativo principale cui l'indagine dovrebbe fornire una risposta. In realtà la formula adottata da Platone presenta un alto tas-

[1] L'insieme di questi motivi ha giocato un ruolo rilevantissimo nell'esegesi antica del *Timeo*, come ha mostrato analiticamente Motta 2018, pp. 154-212. Sull'importanza del tema dell'imitazione cfr. Regali 2012, pp. 113-24 e Ruben 2016, pp. 26-32; sul «mythmaker as counterpart to the Demiurge» ved. Grasso 2012, p. 361; sulla natura "vivente" del discorso cfr. Brague 1985, pp. 53-6.

[2] Per esempio Calveno Tauro (II sec. d.C.), il quale propose di modificare (μεταγράφειν) la congiunzione disgiuntiva o dubitativa ἤ nella concessiva εἰ, intendendo dunque: «come è nato *anche se* è ingenerato»: Tauro, T 29 Petrucci. Ved. Baltes 1976, pp. 112-5 e la nota a 27 c 4-5.

so di ambiguità e sembra prestarsi a differenti letture (anche sulla base del testo che viene accolto). L'interrogativo potrebbe vertere in generale sull'appartenenza del cosmo alla sfera della generazione o a quella delle realtà ingenerate, ossia "sempre essenti"; e in questo caso la risposta sarebbe formulata già all'inizio del discorso di Timeo, laddove viene dimostrato che l'universo, in quanto è visibile, tangibile e dunque percepibile, costituisce un γιγνόμενον, cioè una realtà generata (28 b 6-c 2); il resto dell'esposizione sarebbe dedicata a spiegare *come* avviene questa generazione, ossia come il demiurgo "fabbrica" l'universo alla maniera di un artefatto. Ma le parole platoniche possono venire intese anche in modo più flessibile, come se Timeo si ripromettesse di indagare la natura del cosmo da due differenti (e compatibili) punti di vista, vale a dire in quanto è generato e in quanto è ingenerato[1].

Quanto appena detto ci consente di anticipare una questione che è inevitabilmente destinata ad accompagnare la lettura dell'intera esposizione di Timeo e alla quale, a distanza di circa ventiquattro secoli dalla composizione del dialogo, non è stata ancora fornita una risposta del tutto soddisfacente. Si tratta, come si sarà certamente intuito, del problema relativo alla natura della generazione dell'universo (γένεσις τοῦ παντός) e di conseguenza del discorso a essa relativo.

A partire dagli allievi di Platone fino ai nostri giorni si sono imposte due linee esegetiche alternative, che hanno conosciuto alterne fortune nel corso dei secoli, arrivando in alcuni casi addirittura a coesistere nel medesimo autore. Delle due, l'una concepisce la genesi del cosmo come un *evento reale*, che scandisce il passaggio da un pregresso stato di disordine a una condizione di ordine, e interpreta l'esposizione di Timeo in modo *letterale*, come se essa si riferisse a una serie di operazioni effettivamente compiute dal demiurgo (e dai suoi "collaboratori"); mentre l'altra assume che la generazione rappresenti solo una *condizione ontologica*, e per la precisione la natura intrinseca del cosmo, che è generato non in quanto ha avuto inizio in un determinato "momento", bensì perché risulta eternamente sottoposto a processi generativi e dipende da una causa esterna, e di conseguenza interpreta il racconto di Timeo in senso *metaforico-didascalico*, cioè come se fosse un espediente didattico

[1] Ved. in proposito la ricostruzione di Baltes 1998, pp. 376-7.

(διδασκαλίας χάριν) finalizzato a rendere più comprensibili le relazioni di priorità e di dipendenza attive nell'universo: nel primo caso l'esposizione di Timeo sarebbe un *racconto* che ricostruisce nel dettaglio le operazioni demiurgiche tramite le quali viene costruito il cosmo, mentre nel secondo essa sarebbe un'*analisi*, presentata in forma di racconto, delle cause e della struttura dell'universo[1]. È poi evidente che l'opzione in favore dell'una o dell'altra esegesi si ripercuote in maniera rilevante su alcuni temi strategici della cosmogenesi, e in particolare sulla descrizione dello stato precosmico dell'universo e sul significato della figura del demiurgo: i "letteralisti" interpretano gli accenni al disordine precosmico come se essi si riferissero a una condizione reale nella quale l'universo si trovava prima dell'intervento cosmopoietico del demiurgo, e sono tendenzialmente inclini ad assegnare al demiurgo un'individualità e una funzione metafisica autonome; viceversa i sostenitori dell'esegesi didascalica ritengono che quella precosmica sia solamente una condizione logica (non uno stato reale), e sono propensi a concepire la figura dell'artigiano divino in termini metaforici.

Per il momento non è il caso di dichiarare la preferenza per uno di questi modelli esegetici, anticipando così considerazioni che è più opportuno fare nel corso di questa esposizione. Chi scrive non può nascondere comunque la sua simpatia per l'esegesi metaforico-didascalica, che consente di assegnare a Platone una concezione più coerente e meno contraddittoria (per non dire bizzarra) di quella che si ricaverebbe dall'assunzione di un'attitudine letteralista e temporalista. Con la stessa franchezza bisogna tuttavia riconoscere che una parola definitiva sulla questione non è stata ancora detta e che forse la presenza di un alone di ambiguità potrebbe non essere del tutto estranea alle intenzioni dell'autore.

Prima di entrare nel vivo del discorso di Timeo è consigliabile indicarne la struttura generale. Secondo l'opinione più diffu-

[1] A favore dell'interpretazione letterale e temporale della cosmogenesi, il cui primo esponente fu Aristotele, si sono espressi, tra gli altri, Vlastos 1995a e 1995b, Mohr 1985, pp. 64-5 e *passim*, Berti 1997, Sedley 2007, pp. 98-107, Broadie 2012, pp. 243-77, mentre tra i sostenitori dell'esegesi didascalica e d eternalista, inaugurata da Speusippo e Senocrate, si possono annoverare Taylor 1928, pp. 66-9, Cornford 1937, pp. 35-9, 202-4, Tarán 1971, Alt 1978, pp. 460-1, Dillon 1997, e soprattutto Baltes 1996, al quale si deve la più consistente e convincente, sebbene non definitiva, dimostrazione del carattere metaforico dell'esposizione di Timeo. Vale poi la pena menzionare il tentativo dovuto a Carone 2004 di trovare un punto di mediazione tra le due interpretazioni.

sa, ampiamente suffragata dal testo, l'esposizione di Timeo si divide in tre macrosezioni, precedute da un proemio: questo affronta, dopo l'invocazione alla divinità, una serie di questioni preliminari relative ai principî dialettici, ai modelli analogici e allo statuto epistemologico del racconto della cosmogenesi (27 c 1-29 d 3); la prima parte ricostruisce la genesi dell'universo dal punto di vista delle operazioni dell'intelligenza (29 d 7-47 e 2); la seconda sezione si concentra sulla natura dei processi riconducibili all'azione della necessità (47 e 3-69 a 5); infine, la terza parte descrive la genesi delle realtà prodotte dalla combinazione tra le due specie di causa (69 a 5-92 c 9). Una simile partizione corrisponde solo a grandi linee all'esposizione di Timeo, dal momento che la sezione dedicata alle operazioni dell'intelligenza presenta alcuni accenni alla causa necessaria, mentre quella consacrata alla necessità contiene una parte in cui la composizione corporea degli enti viene ricondotta a principî geometrici, dipendenti in ultima analisi dalla presenza dell'intelligenza demiurgica[1].

6. *Il proemio: (a) i principî dialettici*

Il proemio che Timeo antepone al racconto della genesi dell'universo, e che suscita l'entusiastica approvazione di Socrate (29 d 4-6), riveste un'importanza fondamentale per la comprensione delle intenzioni filosofiche di Platone. Esso mescola, come anticipato, la formulazione di alcuni principî dialettico-metafisici destinati a giocare un ruolo significativo (ancorché implicito) nel prosieguo della narrazione, all'introduzione di due modelli analogici intorno ai quali il racconto di Timeo prenderà forma, e si conclude con la celebre dichiarazione relativa al grado di cogenza e verità cui può legittimamente aspirare l'indagine che egli si appresta a intraprendere. Si tratta, come si sarà compreso da questo rapido schizzo, di un testo complesso, ricco di sfumature e implicazioni, che alterna registri differenti, e che di conseguenza va affrontato con la massima cautela ermeneutica.

Timeo dà avvio al suo discorso formulando due premesse di ca-

[1] Sulla tripartizione del discorso di Timeo e sulla presenza, nelle sezioni dedicate rispettivamente alle operazioni dell'intelligenza e a quelle della necessità, di spunti relativi all'altra causa ved. Strange 1999, pp. 403-4.

rattere dialettico-metafisico. In quanto tali esse risultano sottratte al vincolo epistemologico della verosimiglianza, cui è invece sottoposta la narrazione a partire da 29 d 7. Si tratta dunque di princìpî dotati di valore assoluto, non negoziabili e perfettamente integrati nel pensiero filosofico di Platone, di cui anzi costituiscono elementi essenziali.

La prima di queste premesse dialettiche attiene alla celebre diairesi onto-epistemica tra l'essere, oggetto di intellezione (νόησις), e la generazione (o il divenire), cui si rivolge l'opinione (δόξα). Si tratta certamente della medesima dicotomia tra i due generi di enti (δύο εἴδη τῶν ὄντων), l'uno invisibile e sempre identico, l'altro visibile e mai identico, esposta in *Phaed.* 79 a 6-10, e di quella tra «ciò che è pienamente» (παντελῶς ὄν) e «ciò che è e non è» contenuta in *Resp.* V 477 a 2-b 3, ma che conosce numerose attestazioni nei dialoghi (*Resp.* VI 507 b 1-c 4, *Parm.* 128 e 6-129 a 3, *Phaedr.* 249 b 6-c 4, *Soph.* 248 b 1-4, 254 a 8-b 1, *Pol.* 286 a 4-b 2 ecc.).

Per comprendere il significato di questa diairesi può essere utile appellarsi al parallelo offerto dalla discussione con la quale si conclude il libro V della *Repubblica*. Qui Socrate distingue tre livelli ontologici, costituiti rispettivamente da «ciò che è in modo pieno e assoluto», da «ciò che è e non è» e da «ciò che non è in alcun modo»; a ciascuno di questi ambiti ontologici viene assegnata una specifica modalità cognitiva, che nel caso dell'essere si identifica con la ἐπιστήμη, nel caso dell'essere e del non essere con la δόξα, mentre per il non essere equivale alla ἀγνωσία, cioè all'assoluta mancanza di conoscenza. Che cosa intenda Platone con il termine «essere» (τὸ ὄν) e con l'espressione «essere e non essere» viene chiarito più avanti, quando Socrate domanda retoricamente al suo interlocutore fittizio se tra le molte cose, ossia tra le entità che sono e non sono, ne esista una che sia veramente ciò che si dice che è (479 b 9-10). In questo modo egli dimostra di assegnare implicitamente al verbo essere (usato assolutamente) un'accezione predicativa o copulativa, intendendo che le cose ordinarie sono e non sono ciò che si dice che sono, ossia il predicato che di volta in volta viene loro ascritto, mentre i τὰ ὄντα παντελῶς sono perfettamente quel predicato[1]. Applicando, come sembra sensato fare,

[1] Sulla natura predicativa implicata nell'uso assoluto del verbo essere cfr. Graeser 1982, pp. 33-7. Per l'applicazione di questa prospettiva esegetica alla distinzione tra essere e divenire formulata in *Tim.* 27 d 5-28 a 4 ved. la nota *ad loc.* e Frede 1988,

questa distinzione alla diairesi con cui si apre l'esposizione di Timeo, si ricava l'identità tra la generazione e "ciò che è e non è": si tratta di un modo d'essere decettivo che manifesta un'ambiguità tale da renderne impossibile una conoscenza piena e inconfutabile.

Attraverso la prima premessa dialettica del proemio Timeo distingue due ambiti ontologici irriducibili tra loro, ciascuno dotato di un peculiare modo d'essere: l'essere (τὸ ὄν), che si sostanzia nelle idee (entità eterne, ingenerate, identiche a sé e perfette) è sempre ciò che è, identificandosi, almeno sul piano logico, con il carattere che lo individua (bello, giusto, fuoco, terra ecc.), e non necessita di fattori esterni per essere ciò che è, mentre il divenire (τὸ γιγνόμενον), cioè l'insieme delle cose ordinarie che occupano l'ambito visibile e percepibile della realtà, è e non è il predicato che di volta in volta lo descrive, vale a dire non è mai realmente. Se l'essere è ciò che è καθ' αὑτό, ossia per sé stesso, il divenire è, cioè possiede un determinato carattere, solo in virtù della partecipazione all'essere[1]. Applicando questo nesso al rapporto tra le idee e gli oggetti ordinari, si arriva a concludere che le prime sono ciò che sono in sé stesse, mentre le entità fenomeniche possiedono l'essere in maniera derivata, in virtù della partecipazione alle idee. Sul piano epistemologico questa distinzione comporta, da una parte, la piena conoscibilità dell'essere (il παντελῶς ὄν è anche παντελῶς γνωστόν secondo *Resp.* V 477 a 2-4), dall'altra la natura doxastica di ogni stato cognitivo relativo al divenire e alla generazione. Vale la pena poi aggiungere che nel corso della sua esposizione Timeo sembra fornire una "dimostrazione" dell'esistenza delle idee, vale a dire di «ciò che è sempre», fondata sulla premessa dell'irriducibilità della conoscenza intellettiva a quella doxastica (51 d 3-52 a 7): *se* l'intelletto e l'opinione vera sono due generi distinti, *allora* devono esistere entità dotate di una natura eccezionale, cui la facoltà noetica si rivolge; ma dal momento che l'intelletto è costitutivamente e geneticamente diverso dall'opinione, allora queste entità esistono veramente[2]. Quest'ultimo richiamo conferma come il primo as-

pp. 38-41. Una discussione approfondita, sebbene propensa a un eccesso di sottigliezza, della diairesi di Timeo si trova in Strobel 2007, pp. 251-9.

[1] Sulla autosufficienza ontologica delle idee e sulla dipendenza delle realtà ordinarie cfr. Fronterotta 2014b, pp. 106-7.

[2] Sulla relazione tra questo argomento e la dicotomia iniziale cfr. Kahn 2013, pp. 195-6; sulla sua struttura ved. Ferber 2005, Strobel 2007, pp. 275-90 e Reynolds 2008, pp. 96-8.

sunto di Timeo riproponga con forza il parallelismo onto-epistemico tra le idee e le entità ordinarie.

Una volta stabilita la dicotomia tra le due "regioni" della realtà, ciascuna caratterizzata da uno specifico corredo ontologico, ossia modo d'essere, Timeo si concentra, con la seconda premessa dialettica, sul divenire e formula a proposito di esso una norma generale che può considerarsi come una versione metafisica del *principio di causalità*. Egli afferma che «tutto ciò che ha generazione deve necessariamente avere generazione grazie a una certa causa: per nessuna cosa è infatti possibile avere generazione senza una causa» (28 a 4-6). In questo modo viene stabilita in maniera rigorosa la dipendenza del divenire da una causa, che sembra inevitabile, a questo livello dell'argomentazione, identificare con l'essere.

Timeo sostiene dunque che tutto ciò che diviene – che include la totalità degli oggetti ordinari e ciascun membro di questo insieme – possiede il suo modo d'essere, che corrisponde alla γένεσις (cioè all'essere e al non essere), grazie a una causa. Sebbene non venga precisato di che tipo di causa si tratti e come essa agisca, l'uso della preposizione ὑπό con il genitivo induce a ipotizzare che a essa non sia estranea una componente efficiente, ossia produttiva. Del resto nei dialoghi la nozione di causa viene talora associata esplicitamente alla dimensione efficiente: in *Phil.* 26 e 7-8, per esempio, Socrate afferma che «ciò che fa» (τὸ ποιοῦν) e la causa (τὸ αἴτιον) sono la stessa cosa. In maniera abbastanza sorprendente Timeo affianca al principio di causalità un "postulato" che ne rafforza la portata, contribuendo a precisarne il significato filosofico[1]. Egli aggiunge, infatti, che per ciò che diviene è impossibile divenire χωρὶς αἰτίου, separatamente da una causa. L'asserto implica che il modo d'essere del divenire richiede una causa, ma soprattutto che la relazione di separazione può venire concepita in termini asimmetrici, ossia che, mentre l'essere è separato, cioè indipendente, dal divenire, questo non è separato e indipendente dall'essere, cioè dalla sua causa[2]. L'applicazione di questa norma al

[1] L'aspetto sorprendente risiede nel fatto che il principio di causalità, in quanto "principio", non dovrebbe richiedere un'ulteriore spiegazione, che invece Timeo sembra fornire, poiché introduce la seconda parte della sentenza con la particella γάρ, che possiede qui un valore causale. Ved. in proposito Ferrari 2007a, p. 164 e soprattutto Ebert 1991, p. 47, che intende la proposizione introdotta da γάρ alla stregua di una *petitio principii*.

[2] Sull'equivalenza nella terminologia platonico-accademica tra «essere separato» (χωρὶς εἶναι) ed «essere indipendente» (καθ' αὑτὸ εἶναι) cfr. Vlastos 1987.

rapporto tra le idee (l'essere) e le entità ordinarie (il divenire) determina conseguenze fondamentali sul modo di concepire l'ontologia platonica, in particolare in relazione alle presunte aporie contenute nella prima parte del *Parmenide*.

Qui il personaggio che dà il nome al dialogo, all'interno di una radicale messa in discussione della concezione delle idee avanzata da Socrate, assume una nozione simmetrica e reciproca di separazione, assegnando uno *status* separato (χωρίς), cioè indipendente, tanto alle idee quanto agli oggetti ordinari (*Parm.* 130 a 8-b 5, 133 c 8-d 5), e fraintendendo radicalmente il senso della dottrina platonica. Se la condizione di separazione (ossia di indipendenza), la quale appartiene costitutivamente alle idee – che sono ciò che sono «per sé stesse» (καθ' αὑτά) – viene surrettiziamente estesa anche alle entità fenomeniche, secondo il modello assunto da Parmenide, le idee finiscono per smarrire la loro funzione causale. Lo schema teorico implicitamente assunto dal personaggio di Parmenide è equiparazionistico, poiché tende a ridurre la condizione ontologica delle idee a quella dei particolari sensibili, tradendo in questo modo la sua impostazione antiplatonica[1].

Il "postulato" che Timeo affianca al principio di causalità assume invece una *nozione asimmetrica di separazione*, poiché sottrae al divenire la condizione di indipendenza, che viene invece implicitamente assegnata all'essere. In questo modo egli enfatizza la dipendenza del divenire, dotandosi di uno schema teorico di cui si servirà nella descrizione della genesi ontologica dei corpi fisici sviluppata a partire da 49 a 6 (cfr. par. 16).

Con le due premesse dialettiche Timeo (a) ha diviso l'ambito del reale in due regioni, e (b) ha sottoposto una di queste regioni al principio di causalità, stabilendo che il divenire nel suo insieme e tutti gli enti che lo compongono sono vincolati a una causa. Lo *step* successivo del suo ragionamento non può che consistere nel-

[1] Sulla natura antiplatonica delle obiezioni che Parmenide rivolge alla concezione delle idee formulata da Socrate rinvio a Ferrari 2004, pp. 56-96 e soprattutto 2005, *passim*. È probabile che alcuni degli schemi teorici assunti da Parmenide circolassero nell'Accademia e rappresentassero modi errati di concepire le idee e la loro relazione con i particolari empirici. Ma se, a differenza di quanto continuano a ritenere molti interpreti, le obiezioni "parmenidee" alla teoria delle idee non rispecchiano il punto di vista di Platone, la versione classica di questa concezione non necessita affatto di essere rifondata e la metafisica del *Timeo*, con l'introduzione della figura del demiurgo, non costituisce l'attuazione di questa presunta rifondazione.

la collocazione dell'oggetto del discorso, cioè l'universo, in una di queste regioni, ed eventualmente nell'applicazione a esso del principio di causalità. E in effetti Timeo compie questa ulteriore mossa, facendola tuttavia precedere, e poi seguire, dall'introduzione di alcuni modelli analogici che segnano il passaggio del registro discorsivo dalla dimensione dialettica a quella metaforica. Prima di dedicare la giusta attenzione a questa transizione, è il caso di ricostruire l'argomento con cui Timeo stabilisce l'appartenenza dell'universo alla sfera del divenire. Si tratta di una sequenza che ha dato origine a una tradizione esegetica bimillenaria e sulla quale ancora oggi le opinioni dei commentatori divergono in misura considerevole. Per affrontarla occorre molta precauzione, accompagnata dalla consapevolezza che essa può effettivamente prestarsi a letture differenti.

Come detto, Timeo si domanda a quale dei due ordini ontologici appartenga il cosmo e risponde senza indugi stabilendone la collocazione nella sfera di τὸ γιγνόμενον, ossia del divenire (28 b 4-7). Ma il modo in cui la questione viene presentata può dare adito a interpretazioni divergenti, non tanto su quale sia la sua risposta, che è inequivoca, quanto sul significato di essa. Le due opzioni precedentemente ventilate, τὸ ὂν ἀεί e τὸ γιγνόμενον, assumono una forma diversa, poiché Timeo si chiede se il cosmo «era sempre» (ἦν ἀεί) oppure se «ha avuto generazione» (γέγονεν)[1]; nel primo caso esso non avrebbe un principio di generazione, nel secondo sì, nel senso che avrebbe avuto generazione da un principio. La ricorrente presenza del sostantivo ἀρχή rende apparentemente naturale concepire l'alternativa posta da Timeo come se essa concernesse la questione se l'universo sia eterno ovvero abbia avuto un inizio "temporale". Il fatto poi che lo stesso Aristotele abbia inteso in quest'ultimo senso le parole di Platone ha indubbiamente rafforzato una simile lettura.

Tuttavia l'andamento del ragionamento platonico non sembra

[1] La presenza in questa sentenza di un imperfetto e di un perfetto appare certamente problematica ed è stata variamente interpretata dai commentatori. L'imperfetto, in luogo del più naturale presente, potrebbe essere di carattere *colloquiale*, e dunque non comportare particolari implicazioni, ma potrebbe anche essere di tipo *filosofico* e riferirsi a una condizione assoluta ed essenziale (come quello che ricorre nella celebre formula aristotelica τὸ τί ἦν εἶναι). Quanto al perfetto, esso dovrebbe indicare o un'azione collocata nel passato, come intendono i sostenitori dell'esegesi letterale, o più verosimilmente il risultato di un processo che è incessantemente in corso: cfr. Baltes 1996, pp. 92-4 e *contra* Fronterotta 2011, pp. 662-3.

giustificare l'assunzione di un'impostazione teorica di questo genere. Innanzitutto il sostantivo ἀρχή può significare sia *inizio* in senso temporale, sia *principio* nell'accezione di causa, e solo assumendo il primo significato si può legittimamente attribuire al ragionamento un senso temporale. Inoltre, sulla base della natura della diairesi precedentemente stabilita e del tipo di giustificazione che Timeo fornisce alla risposta appena data, l'interrogativo formulato non dovrebbe attenere al problema se il cosmo sia eterno oppure generato nel tempo, ma alla questione se esso sia un ente che è sempre (ciò che è) oppure un ente soggetto al divenire. In effetti la ragione per la quale dell'universo si dice che è generato consiste nel suo essere visibile, tangibile e dunque percepibile, e in quanto tale appartenente alla sfera dei γιγνόμενα (28 b 7-c 2), i quali costituiscono le manifestazioni individuali di τὸ γιγνόμενον, ossia del divenire. Quindi il senso dell'interrogativo al quale Timeo risponde attraverso il celebre perfetto γέγονε è il seguente: l'universo è un'entità che è sempre ciò che è oppure rappresenta il prodotto di un incessante processo generativo (dipendente da una o più cause) e in quanto tale è destinato a non essere mai veramente? Per Timeo (e per Platone) l'universo è un γιγνόμενον, una realtà (eternamente) soggetta a processi generativi, i quali fanno sì che nessun suo componente risulti mai stabile.

7. *Il proemio: (b) i modelli analogici*

Fino a questo punto il ragionamento di Timeo si è sviluppato in maniera stringente, secondo i dettami della dialettica platonica. Esso ha formulato una diairesi onto-epistemica, ha sottoposto uno dei membri di questa diairesi al vincolo del principio di causalità, e ha infine collocato l'universo, sulla base dell'osservazione rigorosa della sua natura, nel dominio ontologico della generazione.

Tra la formulazione del principio di causalità e la collocazione del cosmo nel campo del divenire si trova la sentenza nella quale fa la sua apparizione il demiurgo, una delle figure più celebri del dialogo e forse dell'intera filosofia di Platone[1]. La sua comparsa se-

[1] Questa popolarità non toglie che il demiurgo sia «a bizarre figure, and introduced in a bizarre manner», come constata opportunamente Dillon 1997, p. 27. Anche O'Meara 2017, p. 28 riconosce che la menzione del demiurgo è improvvisa, «without introduc-

gna, come si è anticipato, una significativa modifica del registro discorsivo, che abbandona la modalità dialettica per assumere quella metaforica e analogica. Timeo introduce dunque l'analogia tecnico-artigianale affermando che l'artefice di una qualsiasi cosa (ὅτου ὁ δημιουργός), perché il prodotto della sua opera sia bello, deve servirsi come modello (παράδειγμα) di ciò che è sempre e non di ciò che è generato (28 a 6-b 2). Con questa sentenza Timeo non si riferisce all'universo e al suo artefice divino, ma introduce semplicemente un'analogia, come testimoniano sia la presenza del pronome indefinito[1], sia l'accenno a un modello generato[2]. Ciò significa, dunque, che il richiamo a un artefice che opera sulla base di un modello segna nel ragionamento di Timeo un mutamento di registro discorsivo: egli transita dalla *tesi dialettica* che il divenire deve avere una causa alla *suggestione analogica* che questa causa sia un artefice che opera sulla base di un modello[3].

Timeo vuole sostenere che la natura di un γιγνόμενον, ossia di un ente generato a partire da una causa, può venire *anche* analizzata a partire da uno schema teorico di tipo artigianale, nel quale sono attivi un artefice e un modello. Il vantaggio di un simile schema risiede nella capacità di spiegare ed enfatizzare la bellezza del prodotto: quest'ultimo possiede determinate caratteristiche (funzionali all'utilizzo che se ne intende fare) in quanto viene costruito da un artigiano che agisce in vista di un fine. Dal momento che l'universo è bello, esso può venire pensato *come se* fosse il prodotto di un atto demiurgico teleologicamente orientato. In altre parole, il modello artigianale fornisce lo schema teorico che meglio si adatta a spiegare la bellezza del prodotto finale[4]. Tutto ciò trova conferma nella successiva comparsa del modello artigianale e del richia-

tion, preparation or explanation». Lo stesso Fronterotta 2014b, p. 113 ammette che l'introduzione del demiurgo sia *ex abrupto*, quasi si trattasse di un *deus ex machina*.

[1] Si tratta di un inequivocabile indizio della volontà di Timeo di operare una generalizzazione, come hanno correttamente inteso Cornford 1937, p. 21, e soprattutto Ebert 1991, p. 48, il quale osserva in maniera felice che qui Timeo non sta affatto parlando dell'artefice del cosmo. Analoga posizione si trova in Dillon 1997, pp. 28-9.

[2] Sarebbe infatti assurdo che il demiurgo dell'universo si servisse di un modello generato, il quale non potrebbe che identificarsi con l'universo stesso.

[3] Per usare le parole che ricorrono nel titolo del saggio di Ebert 1991: *von der Weltursache zum Weltbaumeister*.

[4] Come intende giustamente Perl 1998, p. 82, per il quale la bellezza del mondo e la bontà del demiurgo non indicano altro se non che il mondo è razionalmente strutturato, ossia è un cosmo anziché un caos.

mo al demiurgo (28 c 5-29 b 1). In questo caso la premessa del ragionamento consiste nell'affermazione della bellezza del cosmo e della bontà del suo artefice; da ciò consegue che il modello al quale il demiurgo si è rivolto per la "fabbricazione" dell'universo non può che essere quello eterno, dal momento che l'ipotesi alternativa, ossia l'utilizzo del modello generato, non andrebbe neppure presa in considerazione. Nel ragionamento di Timeo il ricorso al paradigma artigianale ha dunque la funzione di fornire uno schema teorico capace di rendere immediatamente comprensibile la bellezza dell'universo, ossia il fatto che esso presenti un alto tasso di ordine, razionalità e intelligibilità. In questo modo Timeo non fa che attivare quella comprensione *tecnomorfa* della natura certamente non estranea al pensiero greco[1], senza che ciò comporti automaticamente l'introduzione di un artigiano divino tra i costituenti fondamentali della sua metafisica[2].

Ancora più interessante è forse la seconda incursione del registro metaforico nel preludio. Dopo avere ribadito che, in quanto rappresenta un'entità generata, sottoposta a processi generativi, l'universo deve avere una qualche causa (28 c 2-3), Timeo fa un'affermazione curiosa, ancora una volta di carattere metaforico e analogico. Egli sostiene che «trovare il produttore e padre di questo universo è un'impresa, e pur avendolo trovato è impossibile comunicarlo a tutti» (28 c 3-5). Si tratta di una dichiarazione destinata a conoscere una fortuna formidabile tra i commentatori antichi del dialogo, sia perché è stata considerata come un'anticipazione della concezione dell'indicibilità del principio, ossia la fonte della "teologia negativa", sia perché a essa si sono appellati quegli interpreti che hanno inteso attribuire a Platone una sorta di gerarchia di entità divine, con al vertice il padre (πατήρ) e al di sotto il produttore o artefice (ποιητής)[3]. Ma anche in questo caso è opportuno procedere con cautela, senza farsi sviare da convinzioni depositatesi più o meno legittimamente nel corso della tradizione.

Ciò che Timeo afferma va innanzitutto riferito direttamente alla

[1] Sulla presenza nel *Timeo* di un modello tecnico-poietico di comprensione della natura, in base al quale il φύσει ὄν può essere concepito come un τέχνῃ ὄν, ved. Gloy 2000, p. 326.

[2] Come invece ritengono molti commentatori, tra i quali si possono menzionare Taylor 1928, pp. 71-2 (che avvicina la posizione platonica al dogma cristiano della creazione), Brisson 1994a, pp. 85-6, Karfik 2007 e Sedley 2007, pp. 98-113.

[3] Per tutto ciò devo rinviare a Ferrari 2014a; ma ved. anche Vorwerk 2010.

causa dell'universo e non a una divinità, più o meno demiurgica, che a questo livello dell'argomentazione non è stata ancora introdotta (come si è visto, il demiurgo di 28 a 6 non è l'artefice del cosmo). Di questa causa si dice che è sia produttore, ossia artefice, sia padre dell'universo. In questo modo Timeo introduce un doppio registro metaforico, quello *tecnico-artigianale* (ποιητής) e quello *biologico* (πατήρ), concependo il cosmo contemporaneamente come il prodotto di un atto demiurgico teleologicamente orientato e come un essere vivente, generato da un altro essere vivente. Si tratta certo di due modelli esplicativi differenti e per più di un aspetto alternativi, ma che possono coesistere appunto perché rappresentano due modelli analogici e non due descrizioni filosofico-scientifiche. E in effetti nel corso della sua esposizione Timeo alterna i due punti di vista, presentando l'universo a volte come un artefatto prodotto da un artigiano, altre volte come un essere vivente, dotato di anima e generato da un altro essere vivente o addirittura dall'accoppiamento di un padre e di una madre (come in 50 d 1-3)[1].

Se ai nostri occhi lo schema artigianale appare incompatibile con quello biologico, per Platone la compresenza dei due modelli non viene percepita come contraddittoria dal punto di vista teorico, appunto perché si tratta di due immagini che hanno principalmente una funzione esplicativa, alle quali Timeo ricorre per facilitare la comprensione (διδασκαλίας χάριν/σαφηνείας ἕνεκα) della natura e della genesi dell'universo[2]. La conclusione che occorre ricavare da queste ultime considerazioni è che nel preludio al suo discorso Timeo non si limita a comunicare alcune premesse di carattere dialettico, dalle quali dipendono molte delle riflessioni che egli si appresta a fare, ma fornisce al lettore anche due differenti modelli esplicativi, quello tecnico-artigianale e quello biologico, ai quali intende ricorrere nel corso della sua esposizione.

L'ultimo *step* della sezione proemiale consiste nella determinazione dello statuto epistemologico della descrizione della struttura e della genesi dell'universo. Sulla base delle premesse stabilite

[1] Sulla coesistenza nel discorso di Timeo *tanto* dell'idea che l'universo è un essere vivente, *quanto* della concezione secondo cui esso è un artefatto cfr. Scolnicov 1992, p. 41 e *passim*.

[2] Può essere interessante osservare come nel corso dell'antichità i due modelli richiamati hanno avuto alterne fortune: durante il medioplatonismo è risultato ampiamente egemone lo schema demiurgico-artigianale, mentre con Plotino si è definitivamente imposto il modello biologico. Ved. in proposito Michalewski 2014 (cfr. anche par. 24).

e dei modelli analogici suggeriti, Timeo definisce quale sia il livello verítativo della sua indagine, ossia a quale grado di certezza essa possa legittimamente ambire.

8. *Il proemio: (c) lo statuto del racconto verosimile (εἰκὼς μῦθος)*

La sezione conclusiva del proemio (29 b 1-d 3) rappresenta un punto di snodo decisivo del dialogo, e del resto la sua rilevanza trova conferma nel cospicuo numero di studi che a essa sono stati consacrati negli ultimi anni[1]. La tendenza che sembra imporsi oggi tra gli interpreti, in contrasto con un modo di vedere le cose diffuso ancora qualche decennio fa, comporta una sostanziale valorizzazione del contenuto dottrinario dell'esposizione che Timeo si appresta a fare, la quale non andrebbe affatto relegata negli spazi del mito o della "favola", come l'uso della categoria di (εἰκώς) μῦθος ha un tempo indotto a fare. Si tratta di una prospettiva esegetica certamente condivisibile, ma che va accompagnata da opportune precisazioni.

La principale tesi filosofica che in questa parte del proemio Timeo si propone di trasmettere ai suoi uditori e indirettamente ai lettori del dialogo attiene all'opportunità di riconoscere il vincolo che lega la forma di qualsiasi trattazione alla natura dell'oggetto al quale essa si riferisce. Dal momento che nella sezione precedente aveva distinto l'essere e il divenire stabilendo tra di essi, per mezzo dello schema tecnico-artigianale, una relazione di tipo mimetico (modello/copia), egli può estendere questa relazione anche al rapporto che lega i discorsi che si riferiscono ai due ambiti, i quali sono «congeneri» (συγγενεῖς), ossia affini, alle cose che trattano. Ciò significa, mentre i *logoi* relativi al modello sono (o possono essere) stabili, immodificabili e in una certa misura anche incontrovertibili, quelli che si riferiscono alla copia potranno nel migliore dei casi risultare simili a quelli, cioè «verosimili» (29 b 3-c 2).

Le relazioni che si instaurano tra gli ambiti ontici e lo statuto epistemico dei discorsi a essi commisurati sono esprimibili per mez-

[1] A titolo di esempio si possono menzionare Donini 1988, pp. 37-50, Osborne 1996, pp. 185-91, Racionero 1998, Johansen 2004, pp. 48-64, Burnyeat 2005, Betegh 2010, Mourelatos 2010, Grasso 2012 e Broadie 2012, pp. 31-52, ai quali bisogna aggiungere due contributi classici ma ancora utili come Vlastos 1995a, pp. 248-50 e Witte 1964.

zo di una proporzione: l'essere si rapporta alla generazione come la verità alla credenza (πίστις). Da ciò consegue che intorno alla generazione, vale a dire intorno all'universo, non è possibile conseguire il livello della conoscenza autentica (verità), ma ci si dovrà accontentare della credenza, cioè di un grado epistemico inferiore alla verità, ma in qualche modo simile e connesso a essa[1]. La proporzione appena riportata ci permette di dire qualcosa di più preciso circa il rapporto tra la dialettica, ossia la sfera dell'essere e della verità, e la cosmologia, cioè l'ambito del divenire e della credenza o verosimiglianza. Si ricorderà che la seconda premessa dialettica richiamata da Timeo stabiliva la dipendenza del divenire da una causa, presumibilmente rappresentata dall'essere; se questa relazione di dipendenza viene trasferita dall'ambito ontologico a quello epistemico, ne consegue che i discorsi intorno al divenire dipendono in qualche misura da quelli relativi all'essere e che dunque il contenuto della verosimiglianza deriva in qualche modo da quello della verità. Se poi si considera che all'interno dello schema tecnico-artigianale la mediazione tra il modello e la copia era garantita da un artefice, ossia il demiurgo, sembra naturale concludere che anche la mediazione tra la verità e la verosimiglianza venga promossa da una figura analoga, cioè da un agente incaricato di mediare tra la verità e la verosimiglianza. Si tratta evidentemente del «demiurgo dei discorsi», colui che è in possesso della sapienza dialettica ed è in grado di servirsene per allestire ragionamenti verosimili intorno a un'entità soggetta al divenire. Tutto ciò significa che la verosimiglianza alla quale l'esposizione di Timeo si ripromette di pervenire dipende dalla verità di cui egli è in possesso[2].

Sul piano epistemologico il ragionamento di Timeo mira a delineare i caratteri e le ambizioni del discorso che si appresta a tenere intorno alla generazione dell'universo. Si tratta di un discorso che può conseguire nel migliore dei casi il livello della verosimiglianza e che dunque deve programmaticamente rinunciare a raggiungere la verità, appunto perché lo impedisce la natura stessa dell'ambito al quale si rivolge. Tuttavia non è affatto scontato che

[1] Sul significato di questa celebre proporzione, nella cui struttura è implicita l'indicazione che la credenza debba in qualche modo approssimarsi alla verità, cfr. Grasso 2012, pp. 353-4.

[2] Ricavo questo importante suggerimento da Donini 1988, pp. 37-9, secondo cui «l'analogo del demiurgo, dunque, in questa seconda relazione causale che dobbiamo allora effettivamente ammettere esista fra i discorsi, sarà il φρόνιμος, il sapiente».

un discorso intorno alla generazione si rilevi automaticamente verosimile, esattamente come non è scontato che un ragionamento intorno all'essere sia vero: verosimiglianza e verità sono *standard* ai quali i discorsi relativi all'essere e al divenire devono rispettivamente ambire, non conseguenze automatiche legate al tipo di oggetto cui essi si indirizzano[1].

La verosimiglianza che Timeo si ripromette di conseguire è dunque una verosimiglianza che sconfina nella ragionevolezza e non può venire relegata nella sfera del racconto favolistico, privo di affidabilità e accuratezza[2]. Per raggiungere un simile obiettivo questa esposizione deve prima di tutto tenere presenti le premesse dialettiche formulate all'inizio del proemio; quindi deve essere capace di dedurre da esse una serie di conseguenze relative alla genesi dell'universo; infine deve produrre un ragionamento il più possibile coerente, dove, nei limiti del possibile e in determinate circostanze, alla verosimiglianza si accompagni la necessità, in modo da aumentare il grado di ragionevolezza e plausibilità della trattazione. Se infatti è vero che l'intera esposizione di Timeo sia tenuta a rispettare la norma dell'εἰκός, è altrettanto vero che questa sia declinata in gradi diversi, che vanno da una verosimiglianza forte, rafforzata dalla necessità (logica), come accade nel caso della descrizione del processo di analisi dei corpi fisici nei loro costituenti elementari di tipo geometrico-matematico (54 d 4-6), a una verosimiglianza debole, come quella assunta dall'indagine intorno al terzo genere, la quale prende corpo attraverso metafore, analogie e immagini (48 e 2-51 d 1), arrivando addirittura a proporre segmenti privi di «dimostrazioni verosimili e necessarie», come è il caso delle generazioni relative agli dèi della tradizione (40 d 6-41 a 6)[3].

Timeo prepara allora i suoi interlocutori e i lettori del dialogo ad ascoltare e a leggere un'esposizione ragionevole e plausibile della generazione e della struttura dell'universo fisico. Egli presenta questa trattazione come un λόγος o un μῦθος εἰκώς, ossia come

[1] Questo motivo è stato opportunamente richiamato da Burnyeat 2005, pp. 150-1.
[2] Si deve a Burnyeat 2005, p. 156 il suggerimento di tradurre la formula εἰκὼς μῦθος con «rational/reasonable myth».
[3] Timeo introduce la descrizione del processo di riconduzione dei corpi primari ai loro costituenti geometrici elementari (cfr. par. 19) con la formula κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον, mentre a proposito del terzo genere insiste sul fatto che la trattazione abbia un carattere impuro e si serva di un νόθος λογισμός, ossia di un ragionamento bastardo e illegittimo (52 b 2).

un discorso (un ragionamento) o un racconto verosimile. L'alternarsi dei due sostantivi nel corso del dialogo, con una netta prevalenza di λόγος (tredici volte contro tre), ha indotto gli interpreti a considerare i due termini come sostanzialmente equivalenti[1] e ad attribuire un peso decisivo al participio che li accompagna. Si tratta di un'attitudine certamente condivisibile, perché il μῦθος di Timeo non è davvero una "favola", bensì una presentazione ragionevole e plausibile del cosmo. E tuttavia non può essere casuale che proprio alla fine del suo ragionamento Timeo etichetti il discorso sull'universo come un μῦθος (29 d 2).

Con questa mossa egli intende richiamare l'attenzione su tre aspetti tipici del "mito", destinati a caratterizzare la sua esposizione sia dal punto di vista contenutistico sia da quello formale. In effetti il racconto che si appresta a fare verte sugli dèi e sulle loro genealogie, soprattutto se si considera che l'oggetto primario di questa narrazione, ossia il cosmo, è un dio (34 b 1), e per la precisione un «dio sensibile» (92 c 7). Dunque Timeo espone una teogonia, che richiama quelle arcaiche, e in primo luogo quella di Esiodo, rispetto alla quale egli intende proporre un'alternativa credibile ed efficace[2]. In secondo luogo il suo racconto mette in scena una pluralità di entità divine (il demiurgo, gli dèi minori, quelli dell'Olimpo, l'anima cosmica, gli astri ecc.), riproducendo in questo modo una peculiarità della mitologia tradizionale. E infine la narrazione di Timeo scandisce i processi secondo un ordine temporale, in base alla sequenza πρότερον/ὕστερον[3]. Il richiamo al carattere mitico dell'esposizione verosimile intende dunque preparare il lettore alla presenza in essa (a) di una componente teogonica, (b) di una proliferazione di entità divine e (c) di una temporalizzazione delle relazioni. Esattamente in questi elementi consiste il *mythos* che Timeo si accinge a narrare.

[1] Grasso 2012, pp. 357-8 ripropone, per poi accantonare con rilievi del tutto persuasivi, l'ipotesi che con il termine μῦθος Platone si riferisca agli dèi e alla generazione dell'universo, mentre riservi il sostantivo λόγος alle sezioni di "fisica matematica" in cui risulta dominante la componente quantitativa.

[2] Il legame con la *Teogonia* esiodea, di cui il discorso di Timeo riproduce alcuni caratteri ma nei cui confronti intende costituire un'alternativa efficace, è stato messo in luce ripetutamente dalla critica in questi ultimi anni: ved. p. es. Capra 2010 e Sedley 2010.

[3] Questo motivo era stato magnificamente compreso da Calveno Tauro, secondo il quale Platone espone in forma di priorità temporale le relazioni di priorità metafisica, convinto che solo in questo modo esse risultino comprensibili a coloro che non dispongono di un'elevata preparazione filosofica: cfr. Tauro, T 27 Petrucci; ved. Baltes 1976, pp. 115-9.

In conclusione del suo lungo preludio Timeo invita Socrate a non pretendere dall'esposizione che è in procinto di fare il rigore e l'esattezza conseguibili solo dalla dialettica, e ad accontentarsi intorno alle divinità e alla generazione dell'universo di «discorsi verosimili, per nulla inferiori ad altri». In questo modo egli stabilisce con precisione il corretto orizzonte di attesa che occorre assumere di fronte alla sua narrazione: si tratterà di un racconto teogonico relativo alla genesi dell'universo, composto allo scopo di superare analoghe descrizioni "mitiche", dietro alle quali è legittimo scorgere le teogonie arcaiche ma anche le cosmogonie presocratiche, ossia le indagini περὶ φύσεως condotte da autori quali Empedocle, Anassagora e forse anche Parmenide[1].

9. *Le operazioni dell'intelligenza: l'artefice divino (δημιουργός)*

A questo punto Timeo si trova finalmente nelle condizioni di dare avvio al vero e proprio «canto» (νόμος), ossia all'esposizione della genesi dell'universo, che lo occuperà fino alla conclusione del dialogo (29 d 7-92 c 9). Tutto ciò che si legge a partire da 29 d 7 appartiene dunque a un registro di discorso che è costitutivamente sottoposto al vincolo epistemologico della verosimiglianza.

Con la prima mossa Timeo dimostra come il suo intento principale sia quello di fornire un racconto teogonico e cosmogonico migliore rispetto alle narrazioni arcaiche[2]. Egli individua infatti il principio supremo (ἀρχὴ κυριωτάτη) del suo discorso sulla generazione dell'universo nella bontà del dio e nell'assenza in lui di ogni forma di φθόνος, cioè di invidia (29 d 7-30 a 2)[3]. Così facendo Timeo prende radicalmente le distanze da uno degli aspetti più controversi e inquietanti della mitologia tradizionale, contro cui Socrate aveva manifestato le sue riserve nel libro II della *Repubblica*, ossia la pericolosa tendenza ad assegnare agli dèi i comportamenti e le passioni più riprovevoli degli uomini (377 e 6-378 e 4).

[1] Che il *Timeo* vada letto anche «as a response to Presocratic natural philosophy» è opportunamente segnalato, tra gli altri, da Johansen 2004, p. 5.
[2] Cfr. in proposito O'Meara 2017, pp. 33-4, per il quale il demiurgo platonico rappresenta una sorta di *Zeus reformed*.
[3] Sulla bontà del demiurgo cfr. Motte 1997; sul tema della mancanza di invidia del dio e sul rifiuto della rappresentazione arcaica della divinità ved. Regali 2012, pp. 124-31.

Nel momento in cui individua il principio fondamentale della generazione nella bontà della divinità, Timeo applica il primo dei τύποι περὶ θεολογίας formulati in quella sezione, ossia i «lineamenti teologici» cui dovrebbe attenersi la nuova mitopoiesi civica progettata per la città riformata. Si tratta della norma che stabilisce che la divinità è causa solo dei beni e non è responsabile (ἀναίτιος) dei mali (379 b 15-6)[1]. Timeo si attiene scrupolosamente a questa regola, poiché riconduce all'azione del dio-demiurgico la presenza nel cosmo di ordine, razionalità e bellezza, mentre assegna a un altro principio (con cui l'artefice deve scendere a "compromessi")[2] la causa di tutto ciò che nell'universo non è teleologicamente orientato.

L'intera prima parte dell'esposizione intende giustificare la bellezza del cosmo, vale a dire la presenza in esso di una massiccia componente di ordine e razionalità, che ne fanno un oggetto in qualche modo conoscibile, radicalmente diverso dunque dalla realtà immaginata dai sostenitori della concezione del flusso universale, ossia dagli eraclitei (cfr. par. 23). Per veicolare questa idea, Timeo ricorre, come si è anticipato, al paradigma tecnico-artigianale[3], e immagina che l'universo sia il prodotto di una serie di atti compiuti da un artigiano divino, il quale opera, come ogni altro tecnico, a partire da un "materiale" preesistente, cercando di trasmettergli nei limiti del possibile l'ordine e la perfezione che egli ricava da un modello (eterno)[4]. Nel disegno prospettato da Timeo questo artefice risulta separato dalla sua opera, il che significa che la divinità demiurgica, la quale simboleggia l'intelletto (νοῦς)[5], ossia un agente che opera in vista di un fine, è trascendente rispetto al cosmo cui dà vita.

[1] Sulla prima "traccia" della teologia cfr. l'ampia discussione di Bordt 2006, pp. 95-135.
[2] Come osserva Bordt 2006, p. 247 nt. 30, il fatto che il cosmo non sia assolutamente perfetto, ma sia tale solo «nella misura del possibile» non dipende dal demiurgo, bensì dall'esistenza di una sfera materiale priva di orientamento con la quale l'artefice deve scendere a compromessi.
[3] Sul nesso tra la bellezza del prodotto e la natura artigianale del "modo di produzione" ha richiamato l'attenzione Johansen 2004, pp. 71-4 anche sulla base dell'appello a *Gorg.* 503 d 7-504 a 5, dove si enfatizza la centralità che il criterio dell'ordine (τάξις) ha in ogni produzione demiurgica finalizzata alla bellezza dell'artefatto.
[4] Sul complesso delle attività che il richiamo alla figura del demiurgo evoca cfr. Brisson 1994a, pp. 31-54. Ved. anche O'Meara 2017, p. 35, il quale si sofferma pure sulla componente giuridico-politica (magistrato, legislatore, fondatore di città) implicita nell'appello a questo personaggio; sulla medesima linea Vegetti 2007, pp. 113-4.
[5] Il passo in cui appare più forte l'assimilazione del dio demiurgico a un intelletto è 39 e 7-9, dove si parla del νοῦς che osserva le forme collocate nel vivente intelligibile. Sull'identità tra dio e intelletto cfr. Menn 1995, *passim*. Sull'opportunità di considerare il demiurgo come un simbolo dell'intelletto cfr. Dillon 1997, p. 31, il quale

Il quadro teorico entro il quale il suo ragionamento intende muoversi viene presentato immediatamente da Timeo quando afferma che il dio, desideroso che tutte le cose fossero buone e che, per quanto possibile (κατὰ δύναμιν), non vi fosse nulla di imperfetto, condusse all'ordine un sostrato corporeo caratterizzato da una motricità disarmonica e priva di ordine, poiché riteneva che l'ordine fosse migliore del disordine (30 a 2-6). Questa affermazione comporta l'assunzione di due importanti tesi filosofiche, che è il caso di esplicitare subito. La prima consiste nell'applicazione al dio, il quale nella finzione narrativa assume il ruolo di causa dell'universo, del "principio di generosità", che comporta la "volontà" di trasmettere la propria condizione ad altro da sé: in questo caso il dio desidera che tutte le cose siano buone, cioè siano il più possibile simili a sé stesso (παραπλήσια ἑαυτῷ). La seconda attiene all'esistenza di una condizione indipendente dal dio sulla quale si esercita la sua azione ordinatrice. Timeo descrive questo stato precosmico come visibile, cioè corporeo, e mosso in maniera caotica e disordinata, vale a dire caratterizzato da una cineticità non orientata.

Se questa sommaria descrizione, destinata a essere ripresa e approfondita nella seconda parte dell'esposizione, si riferisca a uno *stato reale* nel quale l'universo si trova prima dell'intervento cosmopoietico del demiurgo oppure a *una condizione logica*, è uno dei problemi aperti della cosmogonia platonica, sul quale sarà inevitabile tornare nel corso di queste pagine. Si può comunque già ora osservare come l'assunzione di un punto di vista letterale a proposito della descrizione dello stato precosmico dell'universo risulti incompatibile con ciò che Timeo aveva affermato in 28 b 7-c 2 circa la natura generata di ciò che è visibile: in effetti se tutto ciò che è visibile (e tangibile), ossia dotato di corpo, fosse generato nel tempo, allora tale dovrebbe essere anche la condizione della realtà *prima* della generazione, poiché Timeo la descrive come visibile (30 a 3)[1]. Tuttavia ciò che preesiste all'atto cosmopoietico del demiurgo dovrebbe essere eterno e non generato nel tempo. L'aporia si scioglie se si concepisce la generazione non come un evento nel tempo, bensì come una *condizione*. Resta il fatto che lo schema ricavabile

osserva che «not only must the Demiurge be possessed of intellect, he must actually *be an intellect*» (corsivo nell'originale); ved. anche Mahoney 2005, pp. 87-8.

[1] Cfr. in proposito l'accurata ricostruzione di Tarán 1971, pp. 382-4; per un differente tentativo di spiegazione ved. la nota a 28 b 2-c 2.

dalle parole di Timeo dimostra come il piano della sua cosmogonia non sia creazionistico, poiché dio non genera la realtà (*creatio ex nihilo*), ma opera su di un sostrato preesistente, che egli si limita a modificare da uno stato disordinato a una condizione di ordine.

Timeo può a questo punto collocarsi dal punto di vista dell'artefice e ricostruire la sequenza dei ragionamenti e delle azioni attraverso i quali questi "fabbrica" l'universo, ossia trasforma in cosmo ciò che si presenta originariamente come caos. A partire da questa prospettiva Timeo descrive il demiurgo come un intelletto che pensa, riflette, ragiona, vuole, calcola, prevede, si rallegra, mescola, intreccia, e perfino parla rivolgendosi ai suoi "collaboratori". È abbastanza naturale interpretare simili stati mentali e fisici in termini metaforici, come del resto fanno anche i più avvertiti sostenitori di un'esegesi letterale del dialogo.

Inizialmente il ragionamento del demiurgo si concentra sui componenti fondamentali dell'entità che intende costruire. Essa è formata di un corpo, fornito all'artefice dal sostrato precosmico, di un intelletto, che deve possedere perché nessuna realtà priva di intelletto può considerarsi più bella rispetto a ciò che ha intelletto, e infine di un'anima, poiché l'intelletto non può sorgere in qualcosa privo di anima (*Soph.* 249 a 4-10), e del resto l'anima si trova in un corpo e l'intelletto in un'anima. Di conseguenza, sulla base del ragionamento verosimile (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα), occorre concludere che questo universo è un essere vivente dotato di anima e di intelletto (30 b 1-c 1). Attraverso questo primo *step* argomentativo Timeo è giunto a isolare i caratteri generali dell'universo, che rappresenta un'entità generata, e perciò corporea, dotata di anima, e dunque caratterizzata da un'intrinseca dinamicità (razionale), e di intelletto, cioè in possesso di una struttura razionale, che le deriva dal suo artefice[1]. Dal momento che, a differenza della corporeità, tanto l'anima quanto l'intelletto provengono dall'azione del demiurgo, la loro trattazione trova posto nella prima parte del discorso di Timeo, quella consacrata appunto a ricostruire le operazioni dell'intelligenza, personificata da un artefice divino.

La prima parte dell'esposizione di Timeo è dunque incentrata intorno alla figura del demiurgo, di cui vengono narrate le azioni

[1] Il possesso di corpo e anima rende il cosmo un «vivente» (ζῷον), mentre la presenza dell'intelletto, ossia dell'intelligibilità, ne fanno una realtà conoscibile, perché strutturata secondo le regole dell'intelligenza: cfr. Scolnicov 1992, pp. 51-2.

attraverso le quali costruisce le componenti razionali e intelligibili dell'universo, che infatti sono esplicitamente definite τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα, «le cose prodotte per arte attraverso intelletto» (47 e 4). È tuttavia curioso constatare come i primi allievi di Platone abbiano sostanzialmente ignorato questa entità, e come lo stesso Aristotele non sembri considerarla come un'istanza autonoma nell'ambito della metafisica di Platone, se si eccettua un'unica bizzarra circostanza, che testimonia per altro l'imbarazzo che egli provava di fronte a essa[1]. Del resto i numerosi tentativi compiuti dai commentatori contemporanei di identificare il demiurgo con una qualche entità della filosofia platonica (l'intelletto, l'anima del mondo o la sua componente intellettuale, l'idea del bene, il mondo delle idee ecc.) dimostrano come la sua introduzione continui a essere fonte di incertezze, se non proprio di turbamento, per i lettori del *Timeo*[2]. Ciò non deve automaticamente indurre a sbarazzarsi del demiurgo, anche perché esso non costituisce una figura estranea ai dialoghi[3], ma consiglia una certa cautela prima di integrare nel cuore della metafisica e della cosmologia di Platone un artefice divino che fabbrica l'universo.

10. *Il modello dell'universo: il vivente intelligibile*

Una delle ragioni che rendono attraente il ricorso al paradigma tecnico-artigianale risiede nel fatto che esso prevede un modello al quale il prodotto "fabbricato" dovrebbe assomigliare. Una vol-

[1] In *Metaph.* I 9, 991 a 20-3, all'interno di un'aspra polemica indirizzata contro lo schema mimetico (modello/copia) utilizzato da Platone, Aristotele si chiede «che cosa è ciò che fabbrica guardando alle idee? (τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;)», come se la natura e la collocazione di questo presunto artigiano non fossero affatto chiare; ved. in proposito Fronterotta 2011, p. 675, il quale osserva correttamente come Aristotele contesti «la natura e la funzione di *deus ex machina*» del demiurgo. Che Aristotele considerasse il demiurgo del *Timeo* «only a figment» è rilevato pure da Dillon 1997, p. 30 nt. 9; ved. anche Tarán 1971, pp. 388-9.

[2] La proposta di identificare il demiurgo con l'intelletto dell'anima cosmica risale a Cherniss 1944, pp. 425-6 e 603-10; l'ipotesi di una sua sostanziale identità con l'idea del bene è stata avanzata, tra gli altri, da Benitez 1995; in favore dell'identificazione con il mondo delle idee si sono espressi Perl 1998 e Halfwassen 2000. Un'approfondita discussione di questo tipo di interpretazioni si trova in Brisson 1994a, pp. 72-84. Per una tenace difesa dell'autonomia metafisica del demiurgo cfr. invece Johansen 2004, pp. 79-83 e Broadie 2012, pp. 7-26.

[3] Sulla presenza nei dialoghi del demiurgo e delle diverse tipologie di artigiani cfr. Waack-Erdmann 2006 e Grasso 2012, pp. 360-1.

ta trasferito sul piano cosmologico, uno schema di questo genere comporta che l'universo venga costruito come una copia (εἰκών) e un'imitazione (μίμησις) di un modello eterno. L'assegnazione alle realtà fenomeniche, ossia agli enti ordinari, dello *status* di copie e imitazioni di un paradigma costituisce, come è noto, una delle tesi più caratteristiche della filosofia platonica e non può dunque sorprendere che Timeo si sia appropriato di uno *schema paradigmaticistico* per sviluppare il suo discorso[1]. Sembra del tutto naturale, dunque, che la sezione immediatamente successiva della narrazione preveda l'individuazione del modello al quale l'artefice si è riferito per plasmare il cosmo sensibile (30 c 2-31 b 3).

Poiché il cosmo sensibile è risultato un vivente composto di corpo e anima, Timeo si chiede a somiglianza di quale dei viventi (intelligibili) il demiurgo lo abbia composto. Ciò significa che il modello dell'universo deve essere rappresentato da un vivente (ζῷον), il quale tuttavia non può essere tale, ossia vivente, alla maniera in cui lo è il mondo sensibile, poiché, trattandosi di un'entità intelligibile, esso è incorporeo e, almeno localmente, anche immobile, e la sua "anima" non può trovarsi in un corpo[2]. Su questo punto sarà il caso di tornare tra breve.

Timeo indica con precisione il requisito fondamentale che il modello del cosmo sensibile deve possedere: esso deve risultare contemporaneamente perfetto (τέλεον), ossia onninclusivo, e intero (ὅλον). Non può dunque trattarsi di una parte (μέρος) di un intero e neppure di un insieme incompleto di parti; il demiurgo ha costruito l'universo servendosi come modello di una realtà completa che include, nella forma di intero, tutte le parti che appartengono al suo stesso genere, cioè tutti i viventi intelligibili (τὰ νοητὰ ζῷα πάντα). Timeo ritiene che solo soddisfacendo al requisito imposto dal *principio di completezza* o di inclusività un'entità possa assolvere adeguatamente alla funzione di modello dell'universo[3]. In effetti se il paradigma del cosmo fosse una realtà cui manca la completezza, ossia la perfezione, si tratterebbe di un paradigma difettoso e dunque privo del carattere della bellezza, che invece appartiene sia all'universo sia al suo modello eter-

[1] Sul "paradigmaticismo" della metafisica platonica ved. Perl 1999, pp. 355-9.
[2] Tutto ciò viene accuratamente spiegato da Strobel 2007, pp. 259-60.
[3] Sul ruolo del principio di completezza cfr. Parry 1991, pp. 18-25, Perl 1998, pp. 85-6, Enders 1999, p. 159 e Ferrari 2007a, p. 161.

no. Analogo discorso si dovrebbe fare per una realtà che è parte di un intero, poiché essa dipenderebbe dall'intero cui appartiene e dunque risulterebbe a esso inferiore. Per Timeo il cosmo viene fabbricato a somiglianza di un vivente intelligibile che include in sé tutti i viventi intelligibili[1].

Che cosa è questo παντελὲς ζῷον (31 b 1) intelligibile comprensivo di tutti gli ζῷα νοητά? Nonostante i tentativi di identificarlo con l'idea del vivente, o con l'insieme delle idee corrispondenti alle sole specie viventi[2], sembra naturale pensare che esso rappresenti la totalità del mondo delle idee, inclusiva delle idee morali, di quelle logico-relazionali e naturalmente di quelle naturali. Rispetto alla concezione sviluppata nei dialoghi centrali, nel *Timeo* viene posta maggiore enfasi su due aspetti del mondo delle idee, la sua componente *dinamica*, che sembra implicare una qualche forma di attività di tipo più o meno efficiente, e quella *olistica*, in virtù della quale ogni membro acquista significato e valore solo in relazione all'intero sistema[3]. Entrambi questi motivi sono collegati all'assegnazione al paradigma di una dimensione in qualche modo organicista, ossia alla circostanza che esso sia concepito come un vivente.

È poi il caso di osservare come il richiamo al παντελὲς ζῷον potrebbe non essere isolato nel *corpus* platonico. In un celeberrimo passo del *Sofista*, il protagonista del dialogo, l'ospite proveniente da Elea, si chiede retoricamente se al παντελῶς ὄν non appartengano anche movimento (κίνησις), vita (ζωή), anima (ψυχή) e pensiero (φρόνησις), e se esso sia immobile e privo di intelletto (248 e 7-249 a 2). Gli studiosi divergono sulla natura di questa entità, ma credo che l'ipotesi più convincente sia quella, ampia-

[1] È il caso almeno di segnalare la proposta di Strobel 2007, pp. 300-3, il quale suggerisce di identificare il vivente intelligibile con la decade pitagorica, che presenta anch'essa i caratteri della perfezione e dell'inclusività (Aristotele, *Metaph.* I 5, 986 a 9).

[2] Secondo Cornford 1937, p. 40 il vivente completo è «an eternal and unchanging object of thought, not itself a living creature», mentre per Sedley 2007, p. 121 questa generica forma di animale contiene quattro sottogeneri, ossia gli animali associati al fuoco, all'aria, all'acqua e alla terra. Cfr. la discussione in Strobel 2007, pp. 303-6.

[3] Cfr. in proposito Kahn 2013, pp. 182-5, per il quale «the organic unity of this system is a new thought in the *Timaeus*». Le conseguenze olistiche implicate nel ricorso al modello biologico-organicistico sono state opportunamente messe in luce da Scolnicov 1992, pp. 44-5, il quale richiama anche l'attenzione sul teleologismo che una simile prospettiva comporta.

mente attestata tra i commentatori antichi, secondo cui essa vada identificata con il mondo delle idee, ossia con ciò che è pienamente[1]. Se è così, allora bisogna riconoscere che in un dialogo composto nel medesimo periodo del *Timeo* compare un'entità che richiama il vivente completo e perfetto: è vero che l'avverbio παντελῶς e l'aggettivo παντελής rivestono una funzione diversa, perché il primo indica la pienezza ontologica mentre il secondo la completezza, e tuttavia l'entità alla quale si riferiscono è la stessa, il mondo delle idee, di cui entrambe le formule valorizzano la componente dinamica[2]. Si direbbe che, mentre il dinamismo dell'essere evocato nel *Sofista* sia di tipo immanente, riferendosi alle relazioni intraeidetiche nelle quali si struttura la κοινωνία τῶν γενῶν, la vitalità di cui si parla nel *Timeo* sia di carattere *generativo* e abbia a che fare con la funzione attiva che il vivente intelligibile esercita nel processo di generazione dell'universo. In ogni caso tanto il παντελῶς ὄν del *Sofista* quanto il παντελὲς ζῷον del *Timeo* sono descritti come realtà dotate di anima, la quale sembra in entrambi i casi fungere da principio di movimento: eidetico (come interrelazione tra le idee) nel *Sofista* e causale-generativo nel *Timeo*. L'anima di cui è in possesso il «vivente in sé» non è dunque identica a quella che si trova in un corpo, poiché il vivente intelligibile rappresenta un'entità incorporea e inestesa. È dunque plausibile congetturare che Timeo parli di anima a proposito del vivente in sé in termini analogici o metaforici, intendendo semplicemente sottolineare che si tratta di una realtà vitale, in grado di agire e in qualche modo di "generare".

Prima di chiudere questa sezione dedicata al paradigma della generazione dell'universo è inevitabile affrontare, sia pure in maniera concisa, il problema del rapporto tra l'artefice divino e il modello eidetico. Lo schema artigianale intorno al quale si struttura la prima parte dell'esposizione di Timeo porta a ritenere che il demiurgo fabbrichi l'universo guardando a un modello esterno, e che, dunque, l'artefice e il mondo delle idee siano istanze metafisiche autonome e indipendenti. Un quadro di questo genere, ampiamente diffuso ancora oggi tra i commentatori, non è tuttavia esente da

[1] Un'accurata e persuasiva dimostrazione in questo senso è fornita da Centrone 2008, pp. XXXV-XL.

[2] Ho cercato di argomentare l'identità tra il παντελῶς ὄν del *Sofista* e il παντελὲς ζῷον del *Timeo* in Ferrari 2011, cui rinvio anche per la segnalazione della letteratura critica.

difficoltà sia di ordine teorico, sia di natura testuale. Sulle prime si soffermarono già gli interpreti antichi, come testimonia Proclo a proposito di Attico, il quale mise in evidenza l'aporia che si viene a determinare circa il rapporto tra il demiurgo e il paradigma intelligibile nel caso in cui queste entità siano concepite come distinte. Assumendo dunque che il vivente intelligibile e il demiurgo siano due realtà distinte sul piano dell'individualità metafisica, si genera la seguente aporia a proposito del loro rapporto: se il demiurgo fosse incluso nel vivente intelligibile, finirebbe per essere una parte (del vivente) e in quanto parte non sarebbe perfetto; se invece non fosse incluso nel vivente, quest'ultimo non sarebbe comprensivo di tutti i viventi e dunque non potrebbe essere perfetto e completo (Proclo, *in Tim.* II 329, 5-11 Van Riel = I 431, 14-20 Diehl = Attico, fr. 34 des Places)[1]. La separazione metafisica tra l'artefice e il modello sembra effettivamente dare luogo ad alcune incongruenze di ordine teorico. Quanto ai problemi di carattere testuale, è il caso di riassumerli qui rapidamente.

Rispetto allo schema artigianale che prevede la distinzione tra l'artigiano e il modello, l'esposizione di Timeo non appare del tutto congrua[2]. Già all'inizio del suo discorso, a proposito della individuazione del modello al quale il cosmo dovrebbe assomigliare, egli oscilla tra il dio stesso, il quale vuole che tutte le cose siano per quanto possibile simili a lui (29 e 2-3), e il vivente perfetto, ossia il mondo delle idee, cui il demiurgo si ripromette di rendere simile l'universo che si appresta a fabbricare (30 c 2-31 a 3)[3]. Una tensione analoga si ritrova alla fine del monologo, laddove Timeo dichiara che il cosmo rappresenta un dio sensibile, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, immagine del dio intelligibile, cioè del demiurgo, o semplicemente dell'intelligibile, cioè del vivente (92 c 7)[4].

All'interno della narrazione di Timeo si trovano, poi, alcune af-

[1] Su questa celebre testimonianza ved. il commento di Baltes 1998, pp. 323-9.

[2] In realtà, come ipotizza Sampson 2005, pp. 111-6, le apparenti incongruenze che sembrano attraversare l'esposizione di Timeo potrebbero essere causate dal doppio registro metaforico utilizzato da Platone, ossia dalla circostanza che l'universo è concepito sia come l'artefatto di un demiurgo (paradigma artigianale), sia come il figlio di un padre (paradigma biologico).

[3] Come si chiedeva Diès 1972, p. 550: «Le Démiurge, qui fait le monde à son propre image, ne fait-il pas ce même à l'image du Vivant Intelligible?».

[4] Un'analisi di questo passo, anche in relazione ai problemi testuali che esso comporta, si trova in Karfik 2004, pp. 127-30; importanti osservazioni sono suggerite da Perl 1998, pp. 89-90. Si rinvia per un esame più accurato alla nota a 92 c 7.

fermazioni che destano sorpresa e non sembrano immediatamente comprensibili alla luce della distinzione tra l'artefice divino e il modello. La più importante di queste dichiarazioni si riferisce alla qualifica del dio demiurgico come ὁ ἄριστος τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων, «la migliore tra le realtà intelligibili e che sono sempre» (37 a 1; cfr. anche 29 a 5-6). Se il demiurgo è il migliore degli enti intelligibili, e se in questo insieme sono inevitabilmente comprese anche le idee, si dovrebbe concludere che per Timeo l'artefice è superiore a esse. Si tratta di una conclusione a dir poco stupefacente, a meno che non si voglia, come però pochi interpreti sono disposti oggi a fare, identificare il demiurgo con l'idea del bene, che in effetti è principio delle idee e, in quanto ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Resp.* VI 509 b 9), si trova al di sopra di esse[1]. Una soluzione di questo tipo appare tuttavia insostenibile poiché sia secondo l'affermazione sopra riportata, sia sulla base dell'andamento complessivo del discorso di Timeo, non sarebbe sensato collocare il demiurgo al di là della sfera ontologica occupata dalle idee. La curiosa tesi secondo la quale l'artigiano divino risulta migliore delle idee trova invece una spiegazione plausibile ove la si consideri dal punto di vista dell'unico parametro di superiorità effettivamente richiamato da Platone. Si ricorderà, infatti, che a proposito della scelta del modello al quale il cosmo sensibile dovrebbe assomigliare, Timeo aveva stabilito che esso dovesse possedere il requisito della completezza e della inclusività (30 c 4-31 a 1): il vivente (intelligibile) al quale il vivente (sensibile) viene reso simile è un'entità che include in sé tutte le realtà che appartengono al suo stesso ambito, cioè tutte le idee. Si potrebbe dunque intendere la superiorità del demiurgo nei confronti degli altri enti intelligibili alla luce del criterio della completezza: il dio è il migliore degli intelligibili nel modo in cui l'intero è superiore alle parti, vale a dire in quanto rappresenta la totalità onnicomprensiva del mondo intelligibile, di cui le singole idee sono parti[2].

[1] Ho discusso questo tema a partire dalle esegesi antiche fornite dai filosofi medioplatonici in Ferrari 2018.

[2] Si tratta della soluzione avanzata da Halfwassen 2000, pp. 51-2, il quale osserva che «poiché il demiurgo rappresenta senza dubbio un vivente intelligibile, esso non può trovarsi al di fuori della totalità del mondo delle idee; si dà perciò solo l'alternativa che esso sia o una parte o la totalità del παντελὲς ζῷον. Ma il dio non può essere parte, perché non sarebbe completo e non sarebbe il migliore [degli enti intelligibili]»; dunque il demiurgo deve per forza identificarsi con la totalità del modello ideale. Cfr. anche Baltes 1996, pp. 82-3; a questa posizione ho aderito io stesso in Ferrari 2003, pp. 88-91 e 2007a, pp. 156-63.

In questo caso il demiurgo non costituirebbe un'istanza metafisica autonoma, chiamata a mediare tra intelligibile e sensibile trasferendo la perfezione del modello nella copia, ma si identificherebbe con la totalità del mondo intelligibile, di cui metterebbe in evidenza in forma metaforica e a scopo didattico (διδασκαλίας χάριν) l'aspetto dinamico ed efficiente[1]. Si tratta di una soluzione tutto sommato ragionevole ed economica, che consente di aggirare le maggiori difficoltà nelle quali sembra arenarsi un'interpretazione letterale della figura del demiurgo. La sensatezza di una simile proposta mi sembra poi rafforzata dalla constatazione che il demiurgo sia assente da alcune importanti sezioni del discorso di Timeo, e in particolare dalla descrizione della generazione ontologica dei corpi fisici (che viene esposta, come vedremo, per mezzo di altre metafore), e dalla presentazione riassuntiva dello stato precosmico dell'universo in 52 d 2-4, dove vengono menzionati l'essere, lo spazio e la generazione, senza che si accenni al demiurgo (cfr. par. 18).

11. *La costruzione del corpo del mondo*

Dopo avere stabilito in termini generali la composizione dell'universo, che costituisce un vivente dotato di corpo e anima (cui si aggiunge l'ordine razionale prodotto dall'intelletto), Timeo si premura immediatamente di ricavare la prima caratteristica formale di questa entità. Si tratta dell'unicità, che rappresenta (insieme alla completezza) la sola proprietà posseduta dal modello a essere perfettamente riprodotta dal cosmo (30 d 1-31 b 3). Se infatti tutti i caratteri del modello vengono imitati in forma decettiva dalla copia, nel caso dell'unicità (κατὰ τὴν μόνωσιν) la riproduzione risulta perfetta, poiché il cosmo è unico esattamente come unico è il paradigma intelligibile. Ciò accade perché entrambi costituiscono entità onninclusive, le quali contengono in sé stesse tutti gli individui appartenenti alla loro stessa specie, ossia al loro ambito ontologico[2]. L'estensione anche al vivente sensibile della norma dell'inclusi-

[1] Come intendeva Baltes 1996, p. 88, secondo cui il demiurgo non è altro che «der schöpferisch-ordende Aspekt des Seienden», ossia l'aspetto generativo e ordinatore dell'essere, vale a dire del mondo delle idee.

[2] Cfr. in proposito Rashed 2018, pp. 115-7, il quale dimostra in modo persuasivo come il predicato «être une totalité englobante est une détermination interne» che può appartenere sia al cosmo eidetico sia a quello sensibile.

vità fa sì che, come il modello rappresenta un sistema che connette in maniera organica tutte le sue parti, anche la copia costituisce un'entità *organica* i cui costituenti contribuiscono alla vita dell'intero in una prospettiva eminentemente olistica e non mereologica[1].

A partire da 31 b 4 fino a 34 b 3 Timeo si concentra sulle operazioni per mezzo delle quali il demiurgo costruisce la macrostruttura del corpo del mondo. I criteri che orientano la sua azione sono di carattere estetico, mentre la strumentazione teorica di cui si serve è di natura matematica. In effetti, come avremo modo di precisare più avanti, la matematica è destinata a giocare un ruolo fondamentale nel processo di formazione dell'universo, perché interviene anche sul piano microcosmico dell'analisi della composizione geometrica dei corpi semplici (par. 19). Sul piano macrocosmico essa entra in gioco a due livelli: (a) nella sua componente aritmetica, fornendo una giustificazione teorica alla teoria dei quattro elementi; (b) nel suo ingrediente geometrico, indicando i criteri che conducono il demiurgo a dotare l'universo di una forma sferica.

In realtà il ragionamento del demiurgo, riprodotto fedelmente da Timeo nell'ordine dell'esposizione, parte dalle premesse dialettiche annunciate nel preludio al "racconto" della generazione del mondo. Là aveva stabilito che in quanto γιγνόμενον l'universo fosse visibile e tangibile; da questa premessa egli ricava che nella sua composizione corporea entrano il fuoco, che ne garantisce la visibilità, e la terra, che ne spiega la tangibilità (31 b 4-8)[2]. La composizione di questi elementi richiede l'intervento di un terzo fattore, che ne consenta la mescolanza secondo criteri di proporzionalità matematica (ἀναλογία). Tuttavia una sola medietà, ossia un unico «legame», sarebbe sufficiente nel caso di una proporzione tra entità piane, cioè tra superfici; viceversa nel caso dei solidi è necessario ricorrere a due medietà, perché solo così è possibile comporre armoniosamente i costituenti corporei dell'universo (31 b 8-32 b 8). In questo modo, ricorrendo a un ragionamento matematico, Timeo riesce a giustificare il numero degli elementi della "fisica" presocratica e in particolare empedoclea: ai due estremi, fuoco e ter-

[1] Cfr. Parry 1979, p. 6, secondo cui «our world is something like an organic entity where the constituents contribute to something that can be called the life of the whole».
[2] È possibile che la scelta di fuoco e terra come estremi sia dettata dall'applicazione di un modello polare, nel quale questi due elementi occupano le regioni rispettivamente superiore e inferiore dell'universo: così Cornford 1937, p. 45; ved. anche Alt 1978, p. 432, che sottolinea la funzione regionale di fuoco e terra.

ra, si aggiungono due medi, aria e acqua, in modo da generare una proporzione continua (fuoco : aria = aria : acqua = acqua : terra)[1]. Già a questo livello si può apprezzare la superiorità della narrazione di Timeo rispetto ai modelli esplicativi precedenti: egli fonda il suo ragionamento su premesse dialettiche e giustifica sulla base della necessità matematica il numero degli elementi.

Dopo avere precisato che l'universo contiene in sé stesso l'intera massa corporea esistente, non essendoci porzioni di terra, acqua, aria e fuoco collocate al di fuori di esso (32 c 5-33 b 1), Timeo si concentra sulla sua forma geometrica. La scelta in favore della sfera è motivata ancora una volta dal principio di inclusività, dal momento che la sfera contiene in sé tutte le figure geometriche possibili, nonché da ragioni estetiche, poiché essa è la più perfetta di tutte le figure (33 b 2-7)[2]. È probabile che nell'opzione in favore della sfera agiscano suggestioni di matrice parmenidea, recepite poi nella fisica di Empedocle: a proposito dell'essere (ἐόν) Parmenide aveva stabilito che fosse simile «a massa di ben rotonda sfera, a partire dal centro uguale in ogni sua parte» (DK 28 B 8, 42-4), mentre per Empedocle lo Sfero, ossia lo stato perfetto dell'universo, «è da ogni parte uguale a sé stesso, senza confini per ogni dove, circolare e dotato della ricurva unicità» (DK 31 B 28)[3].

Il legame con la speculazione "fisica" presocratica emerge in maniera ancora più evidente nella bizzarra descrizione della forma dell'universo. Con accenti che non sembrano estranei al registro ironico, Timeo si premura di distinguere il vivente cosmico da ogni altro vivente, ossia da tutti gli altri animali: esso è privo di occhi e di orecchie, poiché non c'è nulla da vedere e da udire al di fuori, non necessita di organi che gli permettano la respirazione, il nutrimento e l'evacuazione; non possiede né mani né piedi, perché non

[1] Sul carattere continuo della proporzione geometrica applicata da Timeo agli elementi cfr. ancora Cornford 1937, p. 45 e Vitrac 2006, pp. 40-1; un'approfondita discussione delle varie ipotesi matematiche, antiche e moderne, si trova in Brisson 1994a, pp. 367-88. Per una presentazione accurata dell'uso dell'analogia in questo contesto si rinvia a Fronterotta 2016, pp. 52-4. Poiché la proporzione non è un elemento che si aggiunge ai termini che la costituiscono, ma rappresenta la regola della loro connessione, si può dire, con Harte 2002, pp. 232-3, che la *ratio* che muove il ragionamento del demiurgo nella formazione del corpo del mondo è di tipo olistico e non mereologico. Cfr. anche Nota tecnica 1, pp. 459-61.

[2] Ved. in proposito Vitrac 2006, pp. 28-34.

[3] Sulla presenza di elementi parmenidei nella costruzione del corpo cosmico ved. Sayre 2005, pp. 242-4.

deve afferrare nulla e non ha bisogno di cambiare posizione (33 c 1-34 a 1)[1]. Il confronto con ciò che Empedocle afferma a proposito della forma del cosmo è istruttivo e testimonia di come Platone intendesse riallacciarsi esplicitamente al pensatore di Agrigento, il quale sostiene che «dal suo dorso non si slanciano due braccia, né ha piedi, né veloci ginocchia, né membra per la generazione, ma era Sfero e da ogni parte uguale a sé stesso» (DK 31 B 29).

Il corpo dell'universo è dunque sferico, perfettamente liscio, onnicomprensivo, cioè senza elementi esterni, autosufficiente (αὔταρκες), e dotato di un movimento rotatorio intorno al proprio asse, ossia del tipo di movimento più affine all'intelletto e al pensiero[2]. Come accade per ogni vivente, anche il corpo del cosmo è guidato da un'anima che lo pervade in ogni sua parte, avvolgendolo dal centro fino all'estrema periferia (34 b 3-9). Tutte queste caratteristiche rendono l'universo, fabbricato dal demiurgo a partire da un modello eterno (o generato da quest'ultimo nel modo in cui un padre genera un figlio), un εὐδαίμων θεός, «un dio felice» (34 b 8-9). Ultimata l'esposizione delle macro-caratteristiche del corpo cosmico, a Timeo non resta che rivolgersi alla costruzione demiurgica dell'anima del mondo.

12. *L'anima del mondo: composizione, divisione e funzione*

La trattazione della composizione ontologica e della divisione numerica dell'anima cosmica è preceduta da una celebre precisazione relativa all'ordine dell'esposizione (34 b 10-35 a 1). Timeo dichiara che la sua presentazione, in cui la genesi dell'anima segue quella del corpo, non rispecchia la sequenza effettiva delle operazioni del demiurgo, il quale non avrebbe permesso che «il più vecchio potesse essere comandato dal più giovane». In effetti l'ordi-

[1] Cfr. su queste esclusioni Sampson 2005, pp. 116-7, che si sofferma anche sul paradigma biologico che fa del cosmo il prodotto di una generazione effettuata a partire dal modello noetico, assimilato a un padre.

[2] La vicinanza del movimento circolare a quello del νοῦς è ribadita in *Leg.* X 897 e 4-898 a 6, dove l'Ateniese spiega che «di questi due movimenti è necessario che quello che avviene in un solo luogo si muova sempre intorno a un centro ... e che esso sia assolutamente, per quanto possibile, del tutto affine e simile al movimento circolare dell'intelletto». Nel *Timeo* la circolarità dei movimenti dell'intelletto viene riprodotta dai moti degli astri e gioca un ruolo fondamentale nel processo di assimilazione al divino (ved. 47 b 5-c 4 e 90 c 6-d 7 e le note *ad locc.*): cfr. par. 22.

ne del discorso, al quale non è estranea una componente di caso e di sorte, non riproduce le relazioni ontologiche che collegano i costituenti dell'universo, e in particolare non rispecchia la priorità dell'anima nei confronti del corpo[1]. Questa viene fabbricata dal demiurgo προτέρα καὶ πρεσβυτέρα σώματος, «anteriore e più anziana del corpo»; ciò non significa, tuttavia, che la relazione di priorità cronologica debba venire semplicemente rovesciata a vantaggio dell'anima, perché sarebbe quantomeno bizzarro immaginare un segmento temporale in cui l'anima esista senza il corpo[2]. In realtà la priorità dell'anima è di natura ontologica e valoriale, e attiene al suo rango e non all'ordine della sua generazione[3]. Quando Timeo afferma che l'anima precede il corpo per generazione e virtù (καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ), egli non intende sostenere che essa sia temporalmente antecedente, bensì che sia superiore assiologicamente, cioè dal punto di vista del rango.

L'anima del mondo rappresenta senza dubbio una delle figure teoriche più celebri del pensiero platonico, come certifica l'enorme successo che ebbe sia in epoca antica, dove furono numerosi i tentativi di interpretare la sezione del *Timeo* a essa consacrata[4], sia nelle età successive e in particolare nel corso del Rinascimento. Anche in questo caso è consigliabile procedere con una certa cautela ermeneutica, astenendosi da ipotesi arbitrarie o comunque estranee al pensiero platonico.

Nella finzione narrativa Timeo immagina che il demiurgo costruisca l'anima cosmica in tre fasi distinte, le prime due dedicate alla composizione dei costituenti della massa dell'anima, la terza consacrata alla divisione matematica (armonica) del "materiale psichico" precedentemente assemblato. Sebbene l'anima del mondo rap-

[1] Secondo von Perger 1997, pp. 86-8, la sequenza corpo-anima proposta da Timeo non sarebbe veramente casuale, ma risponderebbe a esigenze retoriche e di *Darstellungsform*, poiché consentirebbe all'anima cosmica di essere introdotta come una sorta di coronamento del corpo del mondo.

[2] Come giustamente osserva Baltes 1996, p. 83: se l'anima del mondo fosse generata *prima* del corpo, essa sarebbe priva di compito, mentre l'esposizione di Timeo lascia intendere che essa risulta sempre connessa al corpo, che è chiamata a dirigere e ordinare. Cfr. anche Taylor 1928, p. 105, per il quale la clausola platonica non può significare che «there ever was a time when the world was a soul without any body»; analoga posizione in Cornford 1937, p. 57, per il quale anima e corpo «exist everlastingly».

[3] Tarán 1971, pp. 374-5.

[4] Un esauriente quadro delle esegesi antiche della dottrina dell'anima del mondo si trova in Brisson 1994a, pp. 275-306; ved. ora anche Helmig 2020.

presenti un'entità intermedia chiamata a stabilire un "ponte" tra la perfezione del modello ideale e la sfera corporea, essa non può venire considerata come un terzo genere ontologico accanto all'essere e al divenire, poiché, come vedremo immediatamente, a differenza del ricettacolo (48 e 2-49 a 6), non è affatto indipendente da questi due ambiti, essendo formata a partire da essi.

Come anticipato, il demiurgo fabbrica l'anima cosmica in tre fasi. Nella prima egli opera tre differenti composizioni, mescolando in ciascuna di esse un elemento indivisibile e sempre identico e uno divisibile, in modo da formare un'entità intermedia (ἐν μέσῳ), collocata tra la sfera indivisibile e quella divisibile nei corpi: per la precisione egli mescola l'essere indivisibile e quello divisibile formando così un essere intermedio (οὐσία ἐν μέσῳ); quindi, seguendo la medesima procedura, a partire dall'identico indivisibile e da quello divisibile forma un identico intermedio, mentre mescolando il diverso indivisibile e quello divisibile produce un diverso mediano (35 a 1-6). Questa prima fase prevede dunque sei componenti di "primo grado" (tre indivisibili e tre divisibili) che danno luogo a tre entità di "secondo grado", ciascuna delle quali risulta intermedia tra ciò che è indivisibile e ciò che diventa divisibile nei corpi. Successivamente il demiurgo opera una mescolanza fra le tre entità intermedie precedentemente ottenute, servendosi dell'essere (intermedio) per armonizzare l'identico e il diverso (intermedi), e dando così luogo a una sorta di massa psichica, sulla quale si appresta a innestare le divisioni matematiche descritte nella terza fase[1].

Quale è il significato delle prime due fasi della fabbricazione dell'anima cosmica? La composizione finale dell'anima è ottenuta dalla mescolanza di tre entità intermedie, l'essere, l'identico e il diverso. La funzione mediana che l'anima è chiamata a svolgere viene resa possibile dalla sua stessa composizione, ossia dal fatto che essa si origina nella sua mescolanza finale a partire da tre realtà intermedie. I sei costituenti di primo grado, vale a dire l'essere, l'identico e il diverso, ciascuno nella versione indivisibile e in quella divisibile, appartengono senza dubbio ai due ambiti ontologici annunciati in 27 d 5-28 a 4, cioè all'essere (τὸ ὄν) e al divenire (τὸ γιγνόμενον): l'anima è dunque il prodotto di una mescolanza ot-

[1] Le prime due fasi del processo di formazione dell'anima cosmica sono magistralmente ricostruite da Cornford 1937, pp. 59-66. Sulla medesima linea ved. Brisson 1994a, pp. 270-5, von Perger 1997, pp. 88-101 e Nota tecnica 2, pp. 461-6.

tenuta a partire da «ciò che è sempre» e da «ciò che diviene», e non costituisce un'entità ontologicamente autonoma e indipendente. Una simile composizione le permette di svolgere la sua funzione mediatrice, consistente nel rendere l'universo quanto più possibile simile al suo modello, cioè di ordinarlo, razionalizzandone la struttura e regolandone i processi: essendo costituita di tre elementi indivisibili, l'anima può vantare un rapporto organico con il mondo delle idee; viceversa la presenza di «ciò che è divisibile nei corpi», ossia dell'estensione, le permette di agire sul sostrato corporeo. In questo modo essa può considerarsi uno degli strumenti principali attraverso cui l'artefice divino procede all'ordinamento del caos precosmico.

Ma perché gli elementi che compongono l'anima sono l'essere, l'identico e il diverso? Bisogna prima di tutto osservare che la menzione di questi tre elementi rende inevitabile, e del tutto naturale, il richiamo al *Sofista*, e in particolare all'indagine sui «generi sommi» (μέγιστα γένη) là sviluppata (254 b 8-259 d 7). In effetti, i generi ideali dotati di maggior estensione, e dunque di un più alto rango ontologico, sono esattamente l'essere, l'identico e il diverso, dei quali si dice che attraversano l'intero mondo intelligibile. Nel racconto di Timeo ciascuno di essi possiede un corrispettivo "divisibile", con il quale si mescola per dare origine a una realtà intermedia. È probabile che la presenza di identico e diverso mediani nella composizione finale dell'anima cosmica abbia un significato epistemico e sia connessa al principio che stabilisce che il simile è conosciuto dal simile (ὅμοιον ὁμοίῳ γιγνώσκεσθαι): l'anima può esercitare la sua funzione cognitiva tanto nei confronti dell'intelligibile quanto nei confronti del sensibile perché è composta degli stessi ingredienti della realtà e possiede i principî dell'identità e della diversità (37 a 2-c 5).

La terza fase del processo di costruzione dell'anima cosmica prevede la divisione matematica della massa psichica assemblata nelle due fasi precedenti (35 b 4-36 b 5). Si tratta di una delle sezioni più complesse dell'intero *corpus* platonico e qui sarà sufficiente richiamarne gli aspetti filosoficamente più significativi[1]. La divisione dell'anima a opera del demiurgo procede inizialmente sulla base

[1] Per una presentazione analitica della cosiddetta *diuisio animae*, anche in relazione alle esegesi antiche di questo passo, si rinvia a Brisson 1994a, pp. 314-32. Molto apprezzabile si rivela anche la ricostruzione proposta da Del Forno 2005, *passim*.

di sette numeri, che corrispondono all'unità e alla progressione dimensionale relativa al primo numero pari (2) e al primo numero dispari (3): 1-2-3-4-9-8-27. Come attesta la sequenza qui riportata, in cui il numero 9 precede il numero 8, la serie numerica va interpretata alla luce della progressione dimensionale "linea (2 e 3), superficie ($4=2^2$ e $9=3^2$) e solido ($8=2^3$ e $27=3^3$)", e vede coinvolti, oltre all'unità, ossia al principio dei numeri, valori numerici lineari, quadrati e cubi. In questo modo il demiurgo genera una prima forma di organizzazione geometrico-dimensionale della massa psichica informe prodotta dall'unione di essere, identico e diverso intermedi, fornendo all'anima una struttura che la mette nelle condizioni di ordinare e conoscere ogni tipo di oggetto.

Al fine di rendere più coesa, compatta e matematicamente strutturata questa "materia" psichica il demiurgo procede a inserire tra ciascun intervallo prodotto dalla prima divisione due medietà (μεσότητες), corrispondenti a valori numerici proporzionali ai due estremi, ossia ai due intervalli iniziali. Anche in questo caso egli opera secondo schemi matematici rigorosi, poiché i nuovi valori numerici corrispondono alla media armonica e a quella aritmetica. L'inserimento di questi nuovi valori dà luogo ai rapporti armonici fondamentali, 3/2 e 4/3 e al tono (9/8). L'ultima operazione del demiurgo consiste nell'ulteriore riempimento degli intervalli di 4/3 per mezzo del rapporto di 9/8, lasciando tuttavia un resto (λεῖμμα) corrispondente al rapporto 256/243. In questo modo viene fabbricata un'entità che non solo è strutturata matematicamente, ma che presenta anche una forte componente armonica, ossia rispondente ai criteri fissati dall'ultima delle discipline matematiche esposte nel programma pedagogico contenuto nel libro VII della *Repubblica*[1].

Terminata la composizione e la divisione armonica dell'anima cosmica, il demiurgo, alla maniera di un artigiano dei metalli[2], divide la sostanza così prodotta in due parti secondo la lunghezza, ottenendo due strisce circolari, che sovrappone formando una figura simile alla lettera greca X, la quale dovrebbe simboleggiare la

[1] Sulla natura armonica della divisione numerica dell'anima del mondo cfr. Barker 1989, pp. 58-61. A proposito della struttura matematico-armonica dell'anima ved. in generale anche Vitrac 2006, pp. 25-8.

[2] Su questo aspetto ha richiamato l'attenzione Brisson 1994a, pp. 38-41; cfr. anche Zedda 2000, p. 25.

struttura astronomica dell'universo, con l'equatore celeste e il piano dell'eclittica, inclinato di circa 23°27'. Quindi imprime al circolo esterno, che è proprio dell'«identico», un movimento unico, corrispondente al moto giornaliero dell'intera sfera, mentre divide il circolo interno, denominato del «diverso», in sette parti, corrispondenti alle orbite dei pianeti, che si muovono con velocità disuguali gli uni agli altri da ovest a est, in direzione contraria a quella dell'intera sfera (36 b 6-d 7)[1].

Attraverso questa descrizione apparentemente immaginifica, Platone fornisce lo schema astronomico del modello dell'"universo a due sfere", l'una centrale, rappresentata dalla Terra, e l'altra esterna, costituita dalle cosiddette stelle fisse. La distinzione tra il movimento dell'identico e quello del diverso consente di differenziare l'unicità del moto dell'intera sfera, che avviene quotidianamente da est verso ovest, dalla complessità dei vari moti planetari, i quali procedono in direzione contraria, con velocità diverse lungo l'eclittica, sullo sfondo dello zodiaco: si tratta, evidentemente, dei moti di rivoluzione intorno alla Terra che i pianeti, ossia gli «astri erranti», compiono in periodi di tempo molto diversi tra loro, dando luogo anche a fenomeni di apparente retrogradazione (38 c 7-39 e 2).

L'anima compenetra in ogni sua parte il corpo del mondo e lo avvolge, guidandone i movimenti e regolandone l'insieme dei processi. Essa trasmette al corpo cosmico «un divino principio di vita, incessante e intelligente», destinato a estendersi per la totalità del tempo (36 e 3-5). Senza richiamarla esplicitamente, se si eccettua forse l'allusione di 37 b 5[2], Timeo presuppone la celebre definizione di anima come ἀρχὴ κινήσεως e come τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν, ossia principio di movimento ed entità che muove sé stessa, e dunque immortale (*Phaedr.* 245 c 5-246 a 2). La medesima concezione viene ripresa nelle *Leggi*, dove, dopo avere definito direttamente l'anima come τὸ ἑαυτὸ κινεῖν, «il muovere sé stesso», l'Ateniese le assegna lo *status* di πρώτη γένεσις καὶ κίνησις τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἐσομένων, «prima generazio-

[1] È verosimile che esista una stretta relazione tra i primi sette numeri con cui il demiurgo procede alla divisione della massa psichica dell'anima e i sette circoli in cui si collocano i pianeti allora conosciuti: ved. in proposito Zedda 2000, pp. 31-3.

[2] Come suggerisce sensatamente Brisson 1994a, pp. 336-9, l'assenza di un esplicito richiamo alla natura semovente dell'anima potrebbe trovare spiegazione nella contraddizione che si percepirebbe tra questo aspetto e la costruzione artigianale messa in scena nella narrazione mitica.

ne e primo movimento delle cose che sono, sono state e saranno» (*Leg.* X 895 e 10-896 a 8).

Se l'anima in generale è principio di movimento, l'anima del mondo, fabbricata dal demiurgo secondo criteri matematico-armonici, rappresenta la causa del movimento ordinato e razionale dell'universo. Essa dirige e regola l'insieme dei processi che percorrono il cosmo, ma non c'è dubbio che la sua azione razionalizzatrice si manifesti al massimo grado nell'ambito della sfera astrale, i cui moti esprimono un alto tasso di regolarità, uniformità e perfezione (quest'ultima dovuta anche alla loro circolarità). La focalizzazione negli astri dell'azione razionalizzatrice dell'anima del mondo determina due conseguenze di fondamentale importanza, l'una di carattere cosmologico, l'altra di natura etico-antropologica. La prima attiene alla generazione del tempo, che risulta strettamente connessa alla ricorsività dei movimenti degli astri, i quali possono rappresentare le *misure* di tutti gli altri processi cosmici (cfr. par. 13); l'altra si riferisce alla funzione prescrittiva, ossia paradigmatico-normativa, che i movimenti del cielo esercitano sul piano etico, fornendo all'anima individuale un modello al quale conformare i propri movimenti (cfr. par. 22).

Accanto alla funzione di principio di movimento razionale, all'anima cosmica spetta anche un importante compito di tipo cognitivo, come è del tutto naturale che sia, trattandosi di un'anima. La descrizione delle modalità in cui essa perviene ad acquisire conoscenza (ἐπιστήμη) delle entità intelligibili e opinioni e credenze salde e vere (δόξαι καὶ πίστεις βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς) relative agli oggetti sensibili (37 a 2-c 5) non appare del tutto perspicua, sebbene risulti abbastanza chiaro che l'intero processo sia reso possibile dalla presenza nell'anima degli ingredienti sopra richiamati, essere, identico e diverso[1]. Dell'anima cosmica Timeo dichiara con enfasi che è la migliore delle realtà generate dal migliore tra gli enti intelligibili (37 a 1-2). Una simile affermazione comporta sostanzialmente due conseguenze: (a) l'anima è la componente più importante dell'universo, poiché da essa dipendono in ultima istanza la vitalità, l'ordine, la razionalità e l'intelligibilità che il mondo può esibire; (b) l'anima rappresenta un ente in qualche

[1] Tra i più efficaci tentativi di ricostruire il processo descritto da Timeo vale la pena menzionare Brisson 1994a, pp. 340-52, Fronterotta 2007a e Corcilius 2018. Ved. comunque la nota a 37 a 5-c 5.

modo "generato", in quanto il suo essere dipende da un ambito ontologicamente superiore, si tratti del demiurgo che l'ha plasmata (nella narrazione) o più in generale del piano trascendente e divino della realtà.

13. *La generazione del tempo*

All'attività ordinatrice dell'anima del mondo si collega direttamente la genesi del tempo (χρόνος), che può effettivamente considerarsi come il "prodotto" cosmico immediatamente riconducibile all'egemonia che l'anima esercita nella sfera astrale[1]. La sezione sul tempo (37 c 6-38 c 3) è molto celebre e ha conosciuto una fortuna straordinaria nel corso dei secoli, conservando tuttavia un profilo enigmatico, in larga parte dovuto alla circostanza che Timeo alterna riflessioni di stampo cosmologico ad affermazioni di carattere suggestivo, come quella che considera il tempo «un'immagine mobile dell'eternità».

Sul tempo Timeo formula tre tesi relative rispettivamente alla sua *funzione*, alla sua *natura* e al "momento" della sua *genesi*. Prima di esaminarle nel dettaglio, è opportuno premettere una considerazione di carattere generale, che può apparire scontata ma che è consigliabile comunque fare per evitare di avvicinare indebitamente il punto di vista platonico a quello della fisica moderna. Quest'ultima, tanto nella versione newtoniana integrata nella filosofia trascendentale di Kant, quanto in quella relativistica, considera il tempo e lo spazio come due nozioni (o realtà) strettamente collegate. Per Platone, viceversa, tempo e spazio appartengono a due ordini ontologici e discorsivi differenti e addirittura opposti e conflittuali: il tempo costituisce uno strumento di cui il demiurgo si serve per rendere l'universo fisico ancora più simile al suo modello, mentre lo spazio (χώρα) rappresenta un fattore di resistenza a questo processo ordinatore, poiché fa parte delle condizioni che precedono, cronologicamente o logicamente, la cosmopoiesi demiurgica e a essa in qualche modo si oppongono (ma cfr. par. 16). Tutto ciò significa che il tempo appartiene alla sfera dell'intelletto, di cui in un certo senso costituisce un "alleato", mentre lo spazio

[1] Sulla dipendenza del tempo dall'anima cosmica cfr. Schmidt 2012, pp. 30-4.

fa parte del dominio della necessità, ossia di quell'insieme di fattori che agiscono senza un orientamento.

Come si è anticipato, Timeo dà inizio alla trattazione del tempo indicandone la funzione, cioè la ragione per cui l'artefice divino lo ha introdotto nel processo di cosmogenesi. Essa consiste nella sua capacità di aumentare al massimo grado la somiglianza della copia al modello, ossia nel rendere il vivente sensibile μᾶλλον ὅμοιον (37 c 8), e addirittura ὁμοιότατον κατὰ δύναμιν (38 c 1), al vivente intelligibile. Si direbbe che l'introduzione del tempo segna all'interno del processo generativo (e della narrazione che lo ricostruisce) il "momento" in cui il cosmo è più simile al suo modello, il culmine dell'assimilazione al paradigma. Si ricorderà che il paradigma del cosmo possiede tre caratteristiche che lo qualificano come tale, ossia che ne determinano lo *status* di paradigma: l'eternità (29 a 2-3), la completezza e l'unicità (31 a 2-b 3). Mentre queste due ultime qualità, tra loro strettamente connesse, sono trasferite in maniera perfetta nella copia (par. 11), poiché, come si è visto, l'universo è onninclusivo e unico, nel caso dell'eternità il trasferimento può essere solo parziale, perché non è possibile applicare il predicato dell'eternità a una realtà generata (37 d 3-4). In effetti l'eternità costituisce, accanto all'invarianza, all'immobilità, all'autoidentità, alla non-relazionalità e in generale alla perfezione, un *attributo ideale* delle idee, cioè un predicato che appartiene a ciascuna idea non in quanto è quella determinata idea, bensì in quanto è un'idea[1]. Questi attributi qualificano la condizione di separatezza delle idee (χωρισμός), ossia la loro eccezionalità ontologica e non possono essere acquisiti *sic et simpliciter* dagli enti sensibili.

Poiché dunque il cosmo non può essere eterno nel modo in cui lo è il suo modello, il demiurgo si propone di avvicinarlo il più possibile a questa condizione per mezzo dell'introduzione del tempo, che rappresenta appunto un'immagine dell'eternità. Per comprendere come l'immissione del tempo possa effettivamente contribuire ad accrescere la somiglianza dell'universo con il vivente intelligibile, occorre esaminare la celebre "definizione" proposta da Timeo. A dire il vero, non si tratta di una vera e propria definizione, poiché il tempo rappresenta una realtà generata, che in quanto tale non

[1] Per la distinzione tra "attributi ideali" o comuni e "attributi propri" delle idee cfr. Santas 1999, pp. 258-68.

può essere oggetto di un λόγος τῆς οὐσίας che ne restituisca l'essenza; ciò che Timeo afferma sul tempo appartiene alla dimensione iconica e si inserisce all'interno di un ragionamento verosimile[1]. Dunque, secondo Timeo, la genesi del tempo avviene nel momento in cui il demiurgo, ordinando il cielo, dà origine a un'immagine mobile ed eterna, che avanza secondo il numero, dell'eternità che invece permane nell'unità (37 d 5-7). Gli elementi che entrano in questa affermazione sono almeno tre: il cielo, il cui ordinamento coincide con la genesi del tempo[2]; l'eternità, di cui il tempo è una copia; l'uno e il numero che sono assegnati rispettivamente alla permanenza dell'eternità e al movimento del tempo. È il caso di esaminarli rapidamente uno per uno.

La generazione del tempo rappresenta il prodotto dell'ordinamento del cielo, vale a dire della collocazione degli astri sui circoli dell'anima del mondo. I moti regolari e circolari degli astri, che rendono visibili i movimenti dell'anima, danno origine ai μέρη χρόνου, ossia alle parti del tempo (37 e 1-3): si tratta dei periodi del giorno e della notte (il movimento dell'intera sfera intorno al proprio asse), del mese (la rivoluzione della Luna intorno alla Terra) e dell'anno (la rivoluzione del Sole lungo l'eclittica intorno alla Terra), i quali forniscono *standard* (immanenti) in riferimento ai quali è possibile misurare tutti gli altri moti (39 b 2-c 5)[3]. Poiché gli astri non fanno che rendere percepibili i movimenti dell'anima cosmica, si deve concludere che il tempo è primariamente un prodotto di quest'ultima. Ancorando la genesi del tempo all'ordinamento del cielo prodotto dall'anima del mondo, Timeo lo vincola ai moti celesti la cui ricorsività fornisce unità di misura stabili e oggettive.

Il discorso a proposito dell'eternità (αἰών) si presenta senz'al-

[1] Su questo aspetto ha insistito Mesch 2016, pp. 167-74, che vede nella natura iconica del discorso intorno al tempo un elemento perfettamente adeguato all'oggetto.
[2] Bisogna almeno accennare alla differente costruzione sintattica (e conseguentemente traduzione) proposta da Brague 1982, pp. 11-71, che risulta incentrata sulla parola οὐρανόν, oggetto sia del participio διακοσμῶν sia del presente ποιεῖ, e di cui εἰκόνα sarebbe apposizione: «[le demiurge] fabrique le ciel comme une image, progressant suivant le nombre éternel, de la vie éternelle qui demeure dans l'unité, ce [nombre] que justement nous appellons le temps». Gli argomenti di Brague, indubbiamente profondi e suggestivi, non sono tuttavia riusciti ad accantonare la traduzione classica, che continua ad apparire come la più rispondente alle intenzioni autoriali.
[3] Sulla funzione che questi movimenti, ciascuno dei quali produce una sorta di unità di misura, esercitano come *standard* per misurare tutti gli altri processi cosmici, cfr. Sattler 2010, pp. 254-5 e Goldin 1998, pp. 129-30.

tro più complesso e può in questa sede solo venire accennato. Nella lingua preplatonica, in Omero, Pindaro ed Empedocle, il significato di questo sostantivo oscilla tra quello di vita (o forza vitale) di un essere vivente e la durata della stessa[1], e solo con Platone, e per la precisione in questo passo del *Timeo*, esso assume il significato quasi tecnico di eternità. È tuttavia probabile che una traccia dell'accezione originaria permanga anche nell'uso platonico, se si considera che l'eternità costituisce una condizione che viene esplicitamente assegnata al «vivente intelligibile» (37 d 1-3), cioè al mondo delle idee[2]. Ma che cosa è l'eternità di cui il tempo costituisce un'immagine? Sebbene tra gli interpreti permangano divergenze significative su quale sia il genere di eternità appartenente alle idee, se cioè esse siano eterne perché *sempre* esistenti (ἀεὶ ὄντα) o perché collocate fuori dal tempo, in una sorta di istante atemporale[3], è probabile che Timeo pensi a questo secondo tipo di eternità, vale a dire a un'eternità atemporale o extra-temporale, come in effetti sembra suggerire la precisazione che egli aggiunge a proposito della mancata accuratezza implicita nell'attribuzione all'essere eterno delle forme temporali del passato e del futuro, che si adattano invece solo alla realtà soggetta a generazione (37 e 4-38 b 3).

Di questa eternità Timeo afferma che permane nell'uno o nell'unità, mentre la sua immagine, cioè il tempo, avanza «secondo il numero» (κατ' ἀριθμόν). È probabile che Timeo intenda contrapporre l'immobilità dell'eternità, racchiusa nell'unità, e il movimento del tempo, dal momento che il numero comporta una forma di estensione e di sviluppo. Se poi si considera che per i Greci l'unità non è un numero, bensì il principio dei numeri, si potrebbe arrivare a concepire l'eternità come principio e causa del tempo.

Timeo articola la relazione tra eternità e tempo all'interno dello schema modello/immagine. Un simile modulo comporta sia una

[1] Ved. la ricostruzione di Degani 2001, pp. 11-24, il quale osserva come il significato omerico di "forza vitale" si vada gradualmente smarrendo in Pindaro a vantaggio di un'accezione di carattere più temporale (la durata della vita).

[2] L'ipotesi di una certa continuità tra l'uso platonico di αἰών e l'accezione arcaica viene presa in considerazione, pur con una comprensibile cautela, da Mesch 2016, p. 178.

[3] In favore della prima soluzione, ossia dell'attribuzione alle idee di una eternità *durativa* (la *perpetuitas* o *sempiternitas* latine), si sono espressi, p. es., Cherniss 1944, pp. 419-20 nt. 359 e Whittaker 1968; in favore della seconda ipotesi, cioè dell'assegnazione alle idee di un'eternità *puntuale*, hanno argomentato Tarán 1979, e Mesch 2016, pp. 181-6, il quale suggerisce di concepire il «sempre» (ἀεί) attribuito alle idee in senso radicalmente atemporale. Ved. la nota a 37 d 1-7.

componente di identità o continuità tra l'originale e la sua copia, sia un elemento di distanza e di indebolimento tale per cui la riproduzione è in qualche misura manchevole. Inoltre esso prevede che si instauri una relazione causale, poiché il modello è in un certo senso *causa* dell'immagine. È probabile che questi motivi siano condensati da Timeo per mezzo del richiamo al rapporto tra l'unità e il numero: (a) ogni numero è un'unità molteplice (identità), (b) i numeri imitano l'unità[1], essendole tuttavia inferiori (indebolimento), e (c) il numero è generato dall'unità (dipendenza causale).

Timeo intende dunque sostenere che il tempo, il cui movimento presenta una struttura numerica, imita l'eternità, che è immobile. Inoltre egli afferma che anche il tempo è eterno (αἰώνιος), sebbene nel suo caso debba trattarsi di una forma di eternità decettiva rispetto al modello. La maniera più naturale di intendere questa costellazione teorica è di pensare che l'eternità del tempo sia di tipo durativo, ossia estesa, mentre quella del modello sia di carattere puntuale e atemporale. Oltre che di parti, il tempo è costituito anche di εἴδη, di aspetti, forme o specie: essi sono il passato e il futuro (37 e 3-4), ai quali bisogna probabilmente aggiungere anche il presente, sebbene esso non venga esplicitamente menzionato[2]. L'«era», l'«è» e il «sarà», ossia il passato, il presente e il futuro, definiscono la natura unidirezionale e irreversibile del tempo platonico, il quale, sebbene sia misurato da unità prodotte dalla circolarità dei moti planetari, non è affatto circolare, bensì lineare[3].

Si è osservato che la funzione del tempo consiste primariamente nel rendere il cosmo più simile al suo modello. Ciò avviene per mezzo della produzione di unità di misura (giorno, mese, anno ecc.) che forniscono riferimenti oggettivi per misurare i processi che attraversano l'universo sensibile, aumentandone considerevolmente

[1] L'idea secondo cui i numeri aspirano (ἐφίενται) a, e dunque imitano, l'uno (ossia il bene) viene attribuita polemicamente da Aristotele a Platone e agli accademici in *Eth. Eud.* I 8, 1218 a 24-8: «È un'analogia arrischiata anche la dimostrazione che l'uno è bene-in-sé perché i numeri aspirano a esso; infatti, non si dice chiaramente come aspirino, ma essi dicono così in modo troppo semplicistico, e, d'altra parte, come pensare che ci sia un desiderio là dove non è presente la vita?».

[2] Sull'opportunità di aggiungere al passato e al futuro anche il presente come uno degli aspetti del tempo cfr. Baltes 1996, p. 84 nt. 26 e Mesch 2016, pp. 81-2, il quale spiega l'assenza di una sua esplicita menzione osservando che il vero presente, l'ἔστί, appartiene solo all'eternità, vale a dire alla sfera intelligibile, ma che evidentemente il cosmo possiede un presente derivato e iconico.

[3] Sulla natura lineare del tempo platonico cfr. Schmidt 2012, pp. 96-105.

il tasso di intelligibilità. In realtà esiste un altro aspetto in virtù del quale l'introduzione del tempo garantisce l'intelligibilità del mondo. Esso è legato a uno degli elementi più importanti dell'epistemologia (e dell'ontologia) di Platone. Si ricorderà che il divenire presenta una struttura instabile, tale che di nessuno dei suoi membri si può dire che è, cioè che possiede un certo predicato in modo univoco e stabile: mentre le idee sono ciò che sono, i sensibili sono e non sono ciò che si dice che sono (par. 6). Una simile condizione, ambigua e ambivalente, rende problematico ogni tentativo di descrivere i fenomeni sensibili attribuendo loro un predicato.

L'introduzione del tempo consente di formulare asserti descrittivi intorno alle cose ordinarie, senza cadere in contraddizione, cioè senza attribuire allo stesso oggetto predicati opposti nello stesso momento: un certo ente può essere sia F sia non-F, se il possesso di questo predicato avviene in punti diversi della freccia temporale: attribuzioni contraddittorie sono qualificate dalla loro differente *posizione temporale*. In questo modo il tempo rende intelligibile il passaggio di un ente ordinario dalla condizione F alla condizione non-F. L'esistenza delle forme del tempo, cioè del passato e del futuro, consente di ordinare il flusso del divenire, permettendo di formulare asserti veri, se non altro sul piano dell'opinione[1].

L'ultima delle tesi sul tempo formulate da Timeo attiene al "momento" della sua generazione. In proposito il testo riporta una sola affermazione, molto celebre e destinata a rappresentare uno dei *focus* dell'interpretazione dell'intero dialogo. In essa viene stabilita la "contemporaneità" tra il tempo e l'universo: «il tempo, dunque, ha avuto generazione insieme al cielo» (38 b 5), in modo che l'estensione della loro esistenza risulti perfettamente sovrapponibile: generati contemporaneamente, essi dovrebbero dissolversi insieme, ma poiché la cessazione dell'universo non può avere luogo (dipendendo dalla volontà di chi lo ha fabbricato: 32 b 8-c 4, 41 a 7-8), allora tanto l'uno quanto l'altro risultano infiniti nel futuro. Assumendo alla lettera le affermazioni di Timeo, bisognerebbe dunque ammettere che Platone postuli una sorta di *tempo asimmetrico*, chiuso e finito nel passato, in quanto generato in un istante x, e aperto e infinito nel futuro, poiché destinato, esattamente come l'universo, a non esaurirsi mai. Come è noto, esattamente contro

[1] Per tutto ciò rinvio alla brillante analisi di Goldin 1998, pp. 129-30.

questa presunta asimmetria si indirizzano le critiche di Aristotele alla cosmologia platonica contenute nel libro I del *de caelo* (I 10, 279 b 17-21 e 280 a 28-32).

Si è avuto già modo di constatare come l'assunzione di un'interpretazione letterale della narrazione platonica dia luogo a una serie di aporie e di vere e proprie incongruenze[1]. Alcune di esse attengono proprio al tempo e all'ipotesi dell'esistenza di un tempo precosmico, ossia precedente alla fabbricazione dell'universo da parte del demiurgo. Se le affermazioni di Timeo sono prese *au pied de la lettre*, si deve riconoscere che la descrizione della condizione precosmica del tutto si riferisca a uno stato reale, in cui l'universo si trova prima della cosmopoiesi. Questo stato è segnato dalla presenza di una massa corporea attraversata da un movimento caotico e disordinato, cioè irrazionale (30 a 3-5); ma poiché l'esistenza del movimento comporta in generale anche quella del tempo, sembra inevitabile postulare un tempo precosmico che scandisca in qualche modo la cineticità della "materia" precosmica: si tratterebbe di un tempo diverso da quello cosmico generato dal demiurgo a seguito della formazione dell'anima del mondo[2]. Una soluzione di questo genere è stata effettivamente avanzata nell'antichità dai partigiani dell'esegesi letterale del dialogo, come testimonia il caso di Plutarco e Attico, i quali, secondo la testimonianza di Proclo, avrebbero appunto ammesso l'esistenza di un tempo che precede la generazione dell'universo:

> Plutarco, Attico e molti altri platonici intesero in senso temporale la generazione, e affermano che l'indagine riguarda la questione se il cosmo sia temporalmente ingenerato oppure generato. Poiché esiste prima della fabbricazione del cosmo un movimento disordinato e in generale insieme al movimento c'è anche tempo, ne consegue che deve esistere un tempo prima dell'universo. È nato insieme all'universo quel tempo che è numero del movimento dell'universo, mentre quello era numero del movimento disordinato che precede la fabbricazione del cosmo (Proclo, *in Tim.* II 106, 3-11 Van Riel = I 276, 31-277, 7 Diehl = Attico, fr. 19 des Places = Baust. 137.5 Dörrie – Baltes)[3].

[1] Un elenco ragionato di queste difficoltà viene fornito da Baltes 1996, pp. 82-6.
[2] Come osservava Tarán 1971, p. 379 la contemporaneità tra la genesi dell'universo e quella del tempo confligge con la postulazione di eventi nella fase precosmica, i quali dovrebbero comunque accadere *nel tempo*.
[3] Sull'ipotesi, avanzata da Plutarco e in misura molto più stringente da Attico, dell'e-

Il tempo precosmico immaginato da Plutarco e da Attico si distingue da quello cosmico perché risulta privo della componente numerica (come la si intende comunemente) che caratterizza quest'ultimo. Si tratterebbe di una distensione temporale scandita dalla sequenza passato-futuro, ma sprovvista dell'articolazione numerica garantita al tempo cosmico dal moto degli astri. Pressappoco in questi termini ha concepito il tempo precosmico il più autorevole degli interpreti letteralisti del secolo scorso, il quale ha distinto il tempo uniforme e misurabile nato insieme all'universo dalla *irreversible temporal succession* propria del tempo precosmico, ossia da una temporalità non misurabile e tuttavia scandita dalla successione "prima-dopo"[1]. Ma è logicamente sostenibile l'ipotesi di un tempo precosmico irreversibile e tuttavia privo di sequenzialità numerica? Secondo Proclo, nel momento in cui si postula una scansione tra il prima e il poi, cioè tra il passato e il futuro, si è già all'interno di una dimensione temporale e questa non può che essere unica:

> Vana è dunque la tesi di Attico e dei suoi seguaci che il tempo esisteva anche prima della generazione del cielo, ma che non si trattava di tempo ordinato. Infatti, laddove c'è tempo, c'è anche il passato e il futuro, e laddove ci sono queste due cose, ci sono sempre anche l'«era» e il «sarà». Ma l'«era» e il «sarà» sono forme del tempo generate dal demiurgo; questa è la ragione per la quale le ha definite generate. Dunque non esisteva tempo prima della demiurgia» (*in Tim.* IV 48, 3-9 Van Riel = III 37, 12-8 Diehl = Attico, fr. 31 des Places).

Del resto, Timeo non accenna mai a un tempo diverso da quello cosmico.

Il testo platonico sembra fornire un indizio in favore dell'eternità del tempo (e dell'universo) proprio nel passo al quale allude Proclo: Timeo considera il passato e il futuro come χρόνου γεγονότα εἴδη, «forme generate del tempo» (37 e 4; cfr. anche 38 a 7-8); in quanto tali, esse si accompagnano sempre al tempo, il quale, senza una sua specie, sarebbe inevitabilmente imperfetto; ma il demiur-

sistenza di un tempo precosmico cfr. Ferrari 2014b, pp. 271-6; sulla testimonianza di Proclo ved. Baltes 1998, pp. 415-6.

[1] Cfr. Vlastos 1995b, pp. 272-4. Sulla scia di Vlastos si è mosso Mohr 1985, pp. 64-6, il quale distingue tra il mero confronto temporale tra il prima e il dopo e i giudizi relativi al passato, al presente e al futuro effettuati per mezzo dell'"orologio" cosmico fornito dal moto degli astri.

go ha generato il cosmo τέλειος, ossia comprensivo di tutte le sue parti, ciascuna delle quali perfetta. Un simile stato di cose appare inconciliabile con una generazione istantanea del tempo, poiché, se il tempo fosse nato in un singolo istante, bisognerebbe concludere che in quell'istante iniziale esso risultava privo del passato, cioè di un suo aspetto costitutivo, e che dunque il demiurgo ha generato qualcosa di imperfetto[1]. Se passato, presente e futuro accompagnano sempre il tempo, allora quest'ultimo, esattamente come l'universo, risulta privo di generazione temporale e la nascita di cui parla Platone deve venire concepita in maniera diversa, ossia come dipendenza ontologica.

14. *L'anima immortale e le specie mortali*

La generazione degli astri, funzionale alla produzione del tempo, precede la nascita delle altre specie viventi, il genere alato, quello acquatico e quello terrestre, la cui aggiunta rende l'universo completo (39 e 3-40 a 2). Nella formazione degli astri il demiurgo si è servito del fuoco e ha dato origine a entità divine, le quali si distinguono in astri non erranti, corrispondenti alle cosiddette stelle fisse, e in pianeti, i quali presentano movimenti mutevoli (40 b 4-8), in ogni caso riconducibili alla combinazione di moti circolari, regolari e uniformi. Timeo accenna, nella forma di una concessione alla rappresentazione mitica tradizionale, anche agli «dèi invisibili», ossia alle genealogie divine a partire da Gea e Urano e agli stadi della teogonia esiodea, precisando tuttavia che simili discorsi sono pronunciati senza dimostrazioni verosimili e necessarie (40 d 6-41 a 6). Questa annotazione non può che significare che le divinità che giocano un ruolo effettivo nella nuova cosmogonia platonica sono gli astri, le entità divine direttamente generate dal demiurgo.

A questo punto della narrazione Timeo cede la parola direttamente all'artefice del cosmo, il quale si rivolge agli «dèi di dèi», ossia presumibilmente proprio agli astri (ma non si può escludere che si tratti degli dèi olimpici), i quali sono incaricati di completare la formazione dell'universo (41 a 7-d 3)[2]. Sia il discorso del demiurgo

[1] Questa difficoltà è stata opportunamente segnalata da Baltes 1996, p. 87.
[2] Su questa celeberrima invocazione ved. Karfik 2004, pp. 87-148, che esamina con cura tutte le possibili interpretazioni del passo. Che gli dèi ai quali il demiurgo de-

ai suoi "collaboratori", sia la descrizione di Timeo del processo di formazione dell'uomo presentano una massiccia componente immaginifica e scherzosa, in cui la dimensione della verosimiglianza appare indebolita, ma dalla quale è comunque possibile estrapolare le idee filosofiche di fondo.

Innanzitutto il demiurgo stabilisce una netta distinzione tra le realtà che devono a lui stesso la loro generazione e quelle prodotte dai suoi alleati, ossia dagli "dèi minori": le prime, tra le quali vanno annoverati l'universo nella sua interezza, l'anima cosmica, gli astri, il tempo e l'anima razionale degli individui, sono divine e *de facto* anche immortali, appunto perché la loro esistenza dipende dalla volontà (βούλησις) dell'artefice (41 a 7-b 6)[1]; le seconde, di cui fanno parte gli esseri viventi appartenenti al genere terrestre, volatile e acquatico, sono invece mortali poiché non devono la loro generazione direttamente all'artefice divino. Ricorrendo a questa curiosa eziologia, Timeo si ripromette di spiegare sul piano narrativo la differenza tra l'eternità del cosmo, degli astri e dell'anima del mondo e la mortalità degli individui.

lega il compito di completare la formazione del cosmo siano le divinità astrali viene suggerito anche da Cornford 1937, p. 141, il quale avanza la sensata ipotesi che ciò dipenda dalla constatazione che gli astri e in particolare il sole influenzano la vita sulla terra. Per un esame approfondito cfr. la nota a 41 a 7-8.

[1] Qui si annida una questione filosofica estremamente delicata, che merita un rapido accenno, se non altro per l'importanza che essa ha avuto tra i commentatori antichi del dialogo. Timeo sembra distinguere tra un'immortalità *di principio*, che appartiene solo alle realtà eterne, ossia al mondo delle idee, e un'immortalità *di fatto*, che si può attribuire anche al cosmo, il quale in sé stesso, cioè in quanto γιγνόμενον, non può che risultare corruttibile, ma che *di fatto* è eterno (almeno nel futuro), perché è vincolato alla volontà del demiurgo. Aristotele polemizza aspramente contro la tesi, apparentemente ventilata nel *Timeo*, che un ente generato si riveli poi incorruttibile, sulla base della constatazione fenomenologica che «tutte le cose generate sono anche corruttibili e destinate a corrompersi» (*Cael.* I 10, 279 b 17-21). I platonici, e in particolare Attico e Arpocrazione (e forse anche Plutarco e Severo), hanno risposto a questa obiezione proponendo la distinzione di cui si diceva: il cosmo sarebbe corruttibile «per natura», ma incorruttibile «per volontà di dio» (cfr. p. es. Attico, fr. 25 des Places, con il commento di Baltes 1998, pp. 417-9). Secondo questi interpreti, accumunati da un'impostazione letteralista, l'universo sarebbe, per sé stesso, in base alla sua natura di ente «generato», corruttibile; tuttavia la volontà di dio lo preserverebbe per l'eternità, rendendolo così incorruttibile di fatto (cfr. p. es. Attico, fr. 32 des Places): la sua sarebbe dunque una sorta di ἐπισκευαστὴ ἀθανασία (cfr. Platone, *Pol.* 270 a 4), di «immortalità allestita» da dio; cfr. in proposito Ferrari 2014b, pp. 263-4 nt. 21. Dal punto di vista filosofico, l'aspetto sul quale vale la pena richiamare l'attenzione consiste nella subordinazione della dimensione logico-ontologica (la natura intrinsecamente corruttibile del cosmo) a quella propriamente teologica (la volontà di dio): «senza la volontà e la potenza di dio non si può pensare né ciò che è generato come incorruttibile, né ciò che non si corromperà come generato» (Attico, fr. 4, 63-4 des Places).

Riprendendo il filo della narrazione, Timeo si concentra su una sequenza di operazioni che comprende la composizione da parte del demiurgo delle anime individuali a partire dai "resti" della mescolanza dell'anima cosmica, la loro collocazione nei corpi astrali, la visione dell'universo e l'apprendimento delle leggi del fato (che regolano il processo di trasmigrazione delle anime), e infine l'innesto, effettuato dagli dèi inferiori, di ciascuna anima in un corpo mortale (41 d 4-44 d 2). Anche in questo caso è opportuno limitarsi a estrapolare da questa narrazione così suggestiva e iconica le tesi filosofiche più significative.

Timeo immagina che l'anima umana, o meglio la sua componente razionale e divina, sia formata dal demiurgo a partire dal "residuo" della mescolanza dell'anima cosmica, ossia dagli stessi ingredienti di questa, i quali si presentano in questo secondo assemblaggio in una condizione di minore purezza. In questo modo egli, da un lato, enfatizza la natura divina dell'anima dell'uomo, dall'altro ne sancisce una certa inferiorità nei confronti dell'anima dell'universo. A ogni modo le anime, che a questo livello del discorso sono unicamente razionali, sono collocate sugli astri e sui pianeti e di qui condotte alla contemplazione dell'universo e all'apprendimento delle leggi che regolano il processo di trasmigrazione nel quale sono coinvolte, secondo modalità che richiamano il viaggio metacosmico descritto nel *Fedro* (246 d 6-249 d 3) e che presentano qualche somiglianza con il racconto di Er contenuto nel libro X della *Repubblica* (in part. 616 b 1-617 e 5). Alle spalle del rivestimento mitico di questo racconto, il dato rilevante consiste nell'attribuzione alle anime della responsabilità per il destino che le attende nelle incarnazioni successive, dal momento che nel corso del primo incorporamento a tutte è assegnato il corpo di un maschio (da intendersi forse in senso asessuato). Nella misura in cui ciascuna anima riesce a comportarsi in maniera virtuosa esercitando il comando della ragione sulle componenti irrazionali nel frattempo aggiuntesi, essa può fare ritorno all'astro e sottrarsi così al ciclo delle incarnazioni. Altrimenti è destinata a essere coinvolta in esso e a incarnarsi nel corpo di una donna e poi di una fiera, secondo un graduale processo di degenerazione fisica e morale.

Ma cosa accade nel momento in cui l'anima razionale generata dal demiurgo viene innestata in un corpo mortale? Quali reazioni si verificano nel vivente a seguito della mescolanza tra il principio immortale, ossia l'anima, e quello mortale, vale a dire il corpo?

Come detto, il demiurgo affida il compito di intrecciare l'immortale e il mortale agli dèi da lui stesso generati. L'innesto dell'anima in un corpo produce una serie di reazioni di tipo psico-fisiologico, la più importante delle quali consiste nella generazione della specie mortale dell'anima, ossia delle componenti irrazionali, le quali in qualche modo rendono possibile all'anima la vita incarnata, cioè la gestione del complesso dei fenomeni psico-fisiologici prodotti dalla sua "discesa"[1]. L'insieme delle affezioni (παθήματα) che coinvolgono la vita dell'anima innestata in un corpo, il desiderio, il piacere, il dolore, la paura ecc., è in qualche modo reso possibile dall'insorgenza della componente mortale, che può dunque essere concepita come una *reazione* all'incorporamento: in un certo senso le specie mortali sono funzioni del corpo nella sua interazione con l'anima immortale. Se è così, sembra inevitabile concludere che l'unica anima esistente in sé è quella fabbricata dal demiurgo, cioè la ragione, mentre le specie mortali, la cui natura e collocazione somatica saranno precisate da Timeo in un secondo tempo (69 c 5-71 d 4), non rappresentano che reazioni prodotte dal "contatto" di quest'anima con il corpo[2]. Come si vedrà in seguito (par. 20), la psicologia del *Timeo* non contraddice quella sviluppata nella *Repubblica*, perché in entrambi i casi Platone concepisce l'anima come un'entità unitaria, mentre la celebre tripartizione non è che il prodotto dell'unione tra l'anima e il corpo, come, del resto, sembra confermare il racconto relativo a Glauco marino, la cui figura diventa irriconoscibile a causa delle escrescenze aggiuntesi in fondo al mare, esattamente come accade per l'anima la cui «antica natura» (ἀρχαία φύσις) corrisponde alla componente razionale e calcolativa, alla quale si aggiungono le parti irrazionali (*Resp.* X 611 b 9-d 6). Diverso il caso del mito del *Fedro* (246 d 6-247 c 2), dove in effetti Platone sembra ammettere che anche prima dell'incorporamento, durante il suo viaggio metacosmico a seguito del corteo degli dèi, l'anima presenti una struttura tripartita[3].

In maniera bizzarra, ma non per questo assurda, la dinamica nel-

[1] Le affezioni e le passioni prodotte dalle componenti mortali dell'anima sono fattori necessari all'esistenza di un vivente mortale nei suoi rapporti con il mondo circostante: cfr. in proposito Steel 2001, p. 115.

[2] Un'interpretazione di questo genere è stata accuratamente promossa da Fronterotta 2006, al quale si rinvia per un esame dettagliato della questione.

[3] Fronterotta 2006, pp. 151-2 spiega questa discrepanza appellandosi al carattere mitico del passo del *Fedro*.

la quale prende forma il rapporto tra l'anima immortale e la specie mortale è descritta come la contrapposizione tra i movimenti circolari della ragione, evidentemente dipendenti dall'anima del mondo, e quelli rettilinei del corpo (43 a 4-e 4)[1]. Su questo motivo sarà opportuno tornare brevemente a proposito della celebre concezione della «assimilazione a dio», che nel *Timeo* assume un profilo marcatamente cosmologico, con l'invito rivolto all'anima a imitare la circolarità dei moti astrali abbandonando la natura rettilinea di quelli prodottisi a seguito dell'incorporamento (par. 22).

Presentati in forma cursoria il legame tra l'elemento immortale e quello mortale e gli effetti che esso produce sulla formazione del vivente, Timeo passa a descrivere il modo in cui i collaboratori del demiurgo plasmano il corpo dell'uomo e lo dotano degli organi necessari alla sopravvivenza (44 d 3-47 e 2). In tale contesto un posto di primo piano è occupato dall'esposizione della formazione della percezione della vista, la quale gioca un ruolo fondamentale anche sul piano antropologico. Ma l'aspetto più notevole di questa sezione è senza dubbio costituito dalla presenza in essa di un accenno al tema del rapporto tra i differenti generi di causa, «quelle artefici di cose belle e buone attraverso intelletto e quelle che ... producono di volta in volta senza un fine né ordine» (46 e 2-6). Il modo adeguato di mettere in rapporto queste due tipologie di causa viene suggerito a proposito del fenomeno della vista, di cui Timeo esamina scrupolosamente la formazione nella prospettiva delle cause materiali e di quelle meccaniche, che egli chiama «concause» (συναίτια), precisando tuttavia che queste vanno senz'altro subordinate alle cause (αἴτια) autentiche, ossia a quelle teleologicamente orientate[2]. Nel caso della vista la causa per cui essa è stata donata all'uomo risiede nella funzione che esercita all'interno del processo conoscitivo e di assimilazione al divino: tramite la vista l'uomo viene a conoscenza del giorno e della notte, degli equinozi e dei solstizi, del numero, del tempo e conseguentemente può accedere all'indagine sulla natura dell'universo; la contemplazione del cosmo, e in particolare dei movimenti circolari degli

[1] Cfr. in proposito Johansen 2004, pp. 142-52.
[2] Sull'eziologia, meccanica e teleologica, della vista ved. Steel 2001, pp. 112-3. Sulla subordinazione delle cause meccaniche e necessarie a quelle divine, destinata a venire ripresa nel corso del dialogo (68 e 1-69 a 5), cfr. Donini 1988, pp. 26-8. Sul rapporto tra cause e concause ved. Casertano 2003.

astri, fornisce poi all'anima il fine (τέλος) al quale essa deve assimilare i propri movimenti, uniformandosi al "ritmo" generale dell'universo (46 e 6-47 c 4).

Con la distinzione tra cause autentiche e concause Timeo riproduce uno schema teorico di cui Platone si era già servito nel *Fedone*, a proposito della spiegazione eziologica del comportamento morale: in quel contesto la decisione di Socrate di rimanere in carcere e di accettare la condanna veniva analizzata ricorrendo alla distinzione tra le condizioni materiali di quella decisione, «ciò senza di cui» la causa non potrebbe essere tale (le ossa, i tendini ecc.), e la causa autentica (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), la quale presenta una struttura teleologica e consiste nella scelta di Socrate di rimanere in carcere perché questa realizza effettivamente il bene (*Phaed.* 98 b 7-99 b 4)[1]. L'analisi della formazione della vista riprende un simile modello causale, poiché distingue i fattori materiali e necessitanti di un fenomeno, i quali risultano privi di orientamento teleologico, dalla causa autentica, che è razionale e riconducibile all'intelletto[2].

15. *Un nuovo inizio: la necessità*

L'accenno alla distinzione tra cause autentiche e cause necessarie o concause prelude all'introduzione vera e propria di una nuova tipologia di causa, alla quale nella prima parte della sua esposizione Timeo si è riferito solo saltuariamente, essendosi concentrato sulla causa razionale, vale a dire sull'intelletto e sulle operazioni da questo messe in atto nella costruzione dell'universo. In effetti, fino a questo punto Timeo ha focalizzato la sua narrazione intorno alla figura di un artefice divino che agisce in vista di un fine sulla base di un modello, determinando nel prodotto una serie di qualità, come l'unità, la sfericità, la composizione proporzionale nei quattro corpi primari, l'animazione razionale ecc., che contribuiscono a fare dell'universo una realtà in qualche modo divina. Tuttavia un simile schema si rivela insufficiente in vista di una comprensione efficace della genesi e della natura ontologica dei corpi fisici, che rap-

[1] Cfr. Karfik 2004, pp. 26-9.
[2] Un'eccellente ricostruzione delle analogie tra *Fedone* e *Timeo* a proposito della concezione della causalità si trova in Strange 1999, pp. 397-401; cfr. anche Alt 1978, pp. 445-6.

presentano i principali costituenti dell'universo. Timeo è dunque in un certo senso costretto (49 a 3)[1] a introdurre un tipo di causalità diversa da quella demiurgica, affiancando così all'intelletto anche la necessità (ἀνάγκη)[2].

In effetti l'universo sensibile viene concepito come il prodotto della mescolanza di due tipi di causa, l'una intelligente e teleologicamente orientata, responsabile dell'ordine e della razionalità del cosmo, l'altra necessaria, ossia priva di un orientamento (47 e 5-48 a 7). Dall'assunzione di una simile prospettiva consegue, come vedremo, l'allargamento della diairesi iniziale e l'aggiunta di un terzo genere accanto all'essere, in funzione di modello, e al divenire, che nello schema artigianale concepito da Timeo occupa il posto della copia.

Prima di descrivere in maniera analitica questo misterioso terzo genere, è opportuno dedicare qualche osservazione alla nozione di «necessità». Essa non ha nulla a che fare con la necessità logica, ossia con la concatenazione necessaria di proposizioni o di sequenze argomentative[3]. In realtà il primo aspetto di essa che emerge dal discorso di Timeo risiede nell'assenza di un orientamento teleologico, come testimonia il sintagma πλανωμένη αἰτία («causa errante») con cui egli si riferisce a questo nuovo fattore della generazione dell'universo (48 a 5-7). Già precedentemente, a proposito della formazione della vista, l'accenno a questa dimensione causale era accompagnato dalla precisazione che essa, in sé stessa, non persuasa dall'intelletto, produce τὸ τύχον ἄτακτον, ossia senza un fine né ordine (46 e 5). Ciò dipende dalla circostanza che le cause di questo genere agiscono senza esprimere ragionamento e pensiero (46 d 4).

Per comprendere meglio a quale tipologia di causa si riferisca

[1] Il tema della costrizione operata dal *logos*, ossia dal discorso stesso (dall'andamento del ragionamento), viene espresso dal verbo εἰσαναγκάζειν che contiene il corrispettivo del sostantivo ἀνάγκη: cfr. Alt 1978, p. 431.

[2] L'uso di questo termine potrebbe spiegarsi come un riferimento a Democrito, secondo il quale i processi fisici si producono appunto κατ' ἀνάγκην: «tutte le cose avvengono secondo necessità; egli chiama necessità il vortice che è la causa della genesi di tutte le cose» (Diogene Laerzio, IX 45 = DK 68 A 1). Per la dipendenza da Democrito cfr. Morrow 1965, pp. 424-5; sull'influsso dell'atomismo ved. anche Cornford 1937, pp. 169-70 e soprattutto Morel 2002.

[3] Sattler 2012, pp. 166-7. Cornford 1937, pp. 164-6 si premura anche di distinguere la necessità dalla "legge di natura", la quale presenta un alto grado di predittività del tutto assente nei processi prodotti dalla necessità; su quest'ultimo punto cfr. Mason 2006, pp. 290-1.

Platone può essere di aiuto prendere in considerazione la descrizione del punto di vista di coloro che riconducono la realtà all'azione della natura e del caso contenuta nel libro X delle *Leggi*. Qui l'Ateniese contrappone al modello demiurgico-artigianale fondato sulla supremazia del νοῦς e della τέχνη nella spiegazione della genesi e della struttura dell'universo, da lui stesso assunto, uno schema che riconduce la realtà agli elementi corporei (terra, fuoco, aria e acqua), alle forze intrinseche che li muovono e al caso (τύχη). In questo modo egli presenta due modelli causali alternativi, uno fondato sull'intelletto e sul paradigma tecnico, l'altro sul meccanicismo naturalistico che rinuncia alla dimensione finalistica (*Leg.* X 889 a 4-e 1). Il contesto è certamente differente rispetto a quello del *Timeo*, ma non c'è dubbio che il richiamo al caso può contribuire a chiarire il senso della causalità necessaria nella sua dimensione ateleologica.

Dunque l'aspetto predominante dell'azione della necessità risiede nella mancanza di finalità[1]. Lo spettro di accezioni che il termine assume all'interno del discorso cosmologico di Timeo risulta estremamente ampio comprendendo l'insieme delle condizioni e degli strumenti dell'operatività demiurgica, ma anche gli elementi di costrizione e resistenza che si frappongono alla piena realizzazione di quest'attività[2]. Si tratta di un complesso di elementi che esprimono i diversi aspetti nei quali prende forma la dimensione non finalizzata della realtà.

Il rapporto tra i due fattori che determinano la genesi e la struttura dell'universo non risulta paritetico, poiché, secondo Timeo, l'intelletto prevale (ἄρχειν) sulla necessità, come del resto testimonia la natura complessivamente razionale e intelligibile del cosmo. Per esprimere questa subordinazione Timeo ricorre a una metafora ricavata dalla sfera psicologica, affermando che la necessità viene persuasa dall'intelletto «a condurre la maggior parte delle cose che hanno generazione in direzione del bene» (48 a 2-5). Che cosa significa che la necessità viene persuasa dall'intelletto e in che modo questa tesi si concilia con le caratteristiche della necessità?

[1] Su questo punto ha giustamente insistito Johansen 2004, pp. 93-5.
[2] Ved. in proposito Alt 1978, pp. 446-7, per la quale la nozione platonica di «necessità» contempla i differenti aspetti connessi alla sfera dei presupposti, delle condizioni, delle limitazioni e delle costrizioni cui l'opera dell'intelligenza è in qualche modo soggetta.

Per chiarire questo complesso nodo teorico può essere nuovamente di aiuto il ricorso all'analogia demiurgico-artigianale: come ogni artigiano anche il demiurgo opera sulla base di un materiale preesistente, il quale presenta determinate caratteristiche e non altre; nella sua attività egli deve in qualche modo piegare questo materiale alle esigenze del progetto che intende realizzare, deve cioè "persuaderlo", servendosene per il fine che si è dato; tuttavia, nel fare ciò il demiurgo non può agire indipendentemente dalla natura intrinseca di questo materiale, ma è in qualche modo costretto a utilizzarlo tenendo conto di esso: un buon artigiano non agisce in contrasto con la natura del materiale che ha a disposizione, non opera forzature ma cerca di volta in volta di selezionare il materiale che meglio si presta alla realizzazione degli obiettivi che la ragione ha fissato. Tutto ciò significa che la dimensione della necessità attiene sia alla componente strumentale e in qualche modo coadiuvante, sia all'aspetto della costrizione e alla limitazione, che fa sì che il prodotto non sia assolutamente perfetto (cioè identico in tutto e per tutto al suo modello), ma risulti bello κατὰ τὸ δυνατόν, ossia nella misura del possibile. Insomma: la causa necessaria, cioè l'insieme delle componenti materiali e corporee, costituisce un fattore decisivo, tanto come *concausa* quanto come *limitazione*, nella determinazione della natura dell'oggetto generato a partire da un atto demiurgico[1].

Timeo riconduce la natura dell'universo alla combinazione di due generi di causa, i quali, all'interno dello schema fornito dal modello artigianale, corrispondono al demiurgo, cioè all'agente razionale che opera in vista di un fine, e all'insieme dei fattori materiali e inerziali sui quali si esercita l'azione della causa intelligente. La causa necessaria, pur muovendosi al di fuori di un orientamento finalistico, rappresenta comunque un fattore in grado di determinare una sequenza di effetti che si producono in maniera meccanica, ossia secondo una dinamica propria[2]. L'ambito nel quale ciò avvie-

[1] Per tutto ciò ved. Morrow 1965, pp. 425-9. Secondo Cornford 1937, pp. 173-5, l'analogia con l'attività artigianale conduce ad assimilare la causa necessaria a una sorta di "necessità ipotetica" (secondo la definizione fornita in Aristotele, *Metaph.* V 5, 1015 a 20-6), nel senso che essa rappresenterebbe ciò che risulta necessario al conseguimento di un dato fine, vale a dire l'insieme dei mezzi senza i quali quel fine non sarebbe raggiungibile: per esempio «se si vuole tagliare un tronco di legno, è necessario servirsi di un'ascia di ferro, ma non è necessario che si voglia tagliare un tronco». Ved. in proposito anche Strange 1999, pp. 412-3.

[2] Sulla compresenza nel *Timeo* di una doppia componente eziologica, l'una finalistica e l'altra meccanica, cfr. Strange 1999, pp. 402-4. La concezione secondo cui i

ne in maniera preponderante, la sfera cioè in cui si esercita in qualche modo l'egemonia della necessità, è costituito, come vedremo, dallo "stadio precosmico" dell'universo, ossia da quella fase in cui l'azione della causa razionale è assente (o fortemente attenuata)[1].

Nel momento in cui introduce la necessità come fattore causale della generazione dell'universo, Timeo ne stabilisce anche l'ambito di azione, precisando che l'indagine deve concentrarsi sui corpi primari (fuoco, acqua, aria e terra) e sulle loro affezioni πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως, prima della generazione del cielo (48 b 3-5). Se poi si considera che questa fase precosmica è caratterizzata da un movimento caotico e disordinato (30 a 3-5), è inevitabile concludere che l'indagine intorno all'azione della causa necessaria si dovrà concentrare primariamente intorno alla connessione tra gli elementi e il loro movimento. La ragione che rende estremamente problematica la comprensione di questa sezione del dialogo risiede nella circostanza che, dopo avere affermato l'esigenza di indagare la condizione precosmica dell'universo, Timeo inizia a parlare esplicitamente di questa fase solo a partire da 52 d 2, mentre fino a quel punto egli sembra descrivere la generazione degli elementi e i processi di trasformazione che li coinvolgono senza riferirsi direttamente allo stadio precosmico[2].

Da un punto di vista filosofico generale l'introduzione della causa necessaria, con la dimensione spazio-materiale che ne scandisce la funzione, è motivata, come Timeo dichiara esplicitamente, dall'esigenza di superare, o se si vuole di fondare su basi radicalmente nuove, la prospettiva elementarista inaugurata dalla "fisica" ionica e sistematizzata da Empedocle. In effetti Timeo si propone di dimostrare che i quattro corpi primari non sono assimilabili né

processi naturali sono riconducibili a due cause, l'una che agisce in vista di un fine (τὸ οὗ ἕνεκα), l'altra necessaria (τὸ ἐξ ἀνάγκης), si ritrova in Aristotele, *de partibus animalium* I 1, 642 a 1-17: cfr. in proposito Steel 2001, p. 109.

[1] Viceversa Johansen 2004, p. 97 ritiene che la necessità non rappresenti una precondizione della generazione dell'universo bensì un «prodotto della creazione», ossia che non esista uno stadio precosmico nel quale la necessità eserciti la sua azione causale. Contro questa ipotesi si può menzionare Mikes 2008, p. 42, il quale nota opportunamente che non è l'atto della creazione a produrre la necessità, giacché esso si limita a renderla manifesta anche come precondizione di tale atto.

[2] Come è stato opportunamente segnalato da Alt 1978, p. 451 e soprattutto da Kahn 2013, pp. 196-7. L'alternarsi della prospettiva cosmica e di quella precosmica rende inevitabilmente arduo il compito di ricostruire l'andamento del ragionamento di Timeo. Viceversa secondo Gill 1987, pp. 37-9 l'intera sezione che inizia in 47 e 3 e si sviluppa a partire da 48 e 2 descrive il caos precosmico.

alle lettere (στοιχεῖα), ossia agli elementi dell'universo, né, a ben vedere, alle sillabe, cioè ai primi composti (48 b 5-c 2). Essi non possiedono dunque lo *status* di principî (ἀρχαί) che aveva loro assegnato l'indagine naturalistica, e questo per due ordini di motivi: (a) perché gli elementi presuppongono un sostrato da cui dipendono dal punto di vista logico e forse anche temporale (par. 16), e (b) perché risultano analizzabili in entità più semplici e fondamentali, ossia nei poliedri regolari, a loro volta riconducibili a due specie di triangoli (par. 19).

L'accenno al fatto che gli elementi fisici rinviano a una dimensione ulteriore e che non possono di conseguenza ambire alla qualifica di principî è accompagnato da un'importante osservazione metadiscorsiva nella quale Timeo rinuncia programmaticamente ad affrontare la questione del principio o dei principî di tutte le cose in ragione della «modalità attuale dell'esposizione», vale a dire del carattere verosimile del discorso da lui intrapreso (48 c 2-d 1). In questo modo egli ribadisce i limiti epistemologici della sua indagine fisico-cosmologica, alla quale è programmaticamente precluso l'accesso a una dimensione ultimativa.

Un analogo accenno all'incompletezza della sua esposizione si trova a 53 d 6-7, laddove egli dichiara che i principî superiori (ai triangoli elementari nei quali si scompongono i corpi primari) sono conosciuti solo dal dio e da chi al dio è caro, cioè dal filosofo dialettico. Non è chiaro a quali principî Platone alluda, anche se egli sta evidentemente evocando una dimensione ulteriore rispetto a quella geometrica, rappresentata presumibilmente dalle linee indivisibili, dai numeri, dalle idee o dai principî primi della dialettica esposta nelle «dottrine non scritte», ossia dall'uno e dalla diade indeterminata (par. 19).

A ogni modo Timeo è ora nelle condizioni di operare quell'allargamento della partizione iniziale al quale si era già fatto accenno. Ai due generi inizialmente individuati, ossia l'essere (sempre identico e intelligibile) e il divenire (soggetto a generazione e visibile), egli ne aggiunge un terzo, la cui natura consiste nell'essere πάσης γενέσεως ὑποδοχή, «ricettacolo di ogni generazione», agendo οἷον τιθήνη, cioè come una nutrice (48 e 2-49 a 6). Già questa prima affermazione consente di collocare la funzione del terzo genere nell'ambito della dimensione spaziale, giacché esso sembra fornire il luogo in cui avvengono i processi generativi; l'aggiunta del riferimento alla nutrice induce, come vedremo tra breve, a

concepire questa spazialità (χώρα, τόπος, ἕδρα) in termini irriducibili a quelli implicati nell'idea di un contenitore vuoto e neutro[1].

Ma già fin d'ora è il caso di richiamare l'attenzione su un aspetto destinato a percorrere l'intera trattazione del terzo genere; mi riferisco all'accento posto sulla difficoltà che incontra ogni tentativo di descriverlo: si tratta infatti di una specie «difficile e oscura» (49 a 3-4, 7), invisibile e priva di forma, «che partecipa in qualche modo dell'intelligibile in una maniera complicatissima da afferrare, ed è essa stessa assolutamente difficile da concepire» (51 a 7-b 1). La sua presenza rompe in qualche modo il dualismo onto-epistemico stabilito da Timeo nel proemio del suo discorso: oltre all'essere, stabile, sempre identico e oggetto di intellezione, e al divenire, instabile e accessibile per mezzo dell'opinione, esiste un terzo genere, il quale condivide con l'intelligibile l'invisibilità e una qualche forma di permanenza (52 a 8-b 1), ma che risulta contemporaneamente soggetto a modificarsi incessantemente. Ciò fa sì che esso non sia né intelligibile né percepibile e dunque opinabile, ma che risulti in qualche modo apprensibile per mezzo di un λογισμὸς νόθος (52 b 2), ossia di un «ragionamento impuro», che si avvicina alla congettura[2].

La conoscenza che si può acquisire intorno a questo terzo genere differisce dunque tanto dalla ἐπιστήμη e dalla νόησις, quanto dall'αἴσθησις e dalla δόξα. Questa condizione eccezionale sottrae la trattazione della terza specie ai modi consueti di conoscenza e giustifica il sistematico ricorso a descrizioni analogiche e metaforiche che infatti percorrono questa sezione del dialogo. Una simile proliferazione di immagini si spiega anche sulla base dell'esigenza intorno a cui ruota questa parte dell'esposizione di Timeo, il quale non si prefigge l'obiettivo di fornire una definizione essenziale di una realtà che sfugge a ogni determinazione stabile, ma si premura di ricostruirne le differenti funzioni. In effetti, come vedremo, la comprensione della natura (φύσις) del terzo genere deve ri-

[1] Questo aspetto è stato messo in luce con la giusta enfasi da Reynolds 2008, pp. 88-92, per il quale il paragone con la nutrice impedisce di assimilare il ricettacolo a un contenitore vuoto, mettendone in luce la componente in qualche modo attiva, espressa dal fatto che la nutrice fornisce aiuto e nutrimento al neonato.

[2] Sulla natura di questo «ragionamento bastardo» cfr. Reshotko 1997; in generale sulla conoscenza che si può acquisire di questa realtà ved. Brisson 1994a, pp. 197-208. Cfr. anche Broadie 2012, p. 241 nt. 87, secondo la quale «the third kind is grasped in a functional way».

sultare prima di tutto di carattere operativo, ossia finalizzata alla descrizione delle funzioni che esso svolge nel processo di generazione dell'universo.

16. *La genesi e la natura ontologica dei corpi fisici*

Si è visto che l'introduzione del terzo genere è collegata all'esigenza di approfondire la natura dei corpi primari e il rapporto che essi intrattengono con il movimento (49 a 7-b 2). Il primo passo che Timeo compie in questa direzione consiste in una radicale desostanzializzazione degli elementi fisici, i quali sono coinvolti in un incessante processo di trasformazione reciproca che li rende ontologicamente instabili, sottraendoli di conseguenza a ogni forma di fissazione cognitiva e linguistica. Si tratta del celebre e misterioso *flux passage* (49 b 7-50 b 5), che presenta formidabili problemi di natura sintattica e che infatti è stato variamente interpretato dai commentatori[1]. L'idea che Platone intende veicolare sembra tuttavia abbastanza chiara e consiste, come detto, in una radicale messa in discussione della natura dei corpi fisici e degli elementi primari di cui essi si compongono. L'ambito al quale Timeo si sta riferendo non è costituito dalla fase precosmica, ossia da quella condizione caotica originaria segnata dall'assenza di un principio di organizzazione razionale, ma genericamente dai processi cosmici che coinvolgono gli elementi, come testimonia il riferimento a «ciò che sempre osserviamo avere generazione in momenti diversi in uno spazio diverso» (49 d 4-5) che non può che alludere a una sfera di cui si ha esperienza percettiva.

Ciò che Timeo intende sostenere è che il flusso che coinvolge gli elementi, i quali si trasformano costantemente l'uno nell'altro (l'acqua condensata diventa pietra e terra, quando evapora si trasforma in aria, questa, se condensata, diventa acqua ecc.), sottrae ciascuno di essi a un'esistenza stabile e a un'identificazione affidabile. La conseguenza ontologica di questo stato di cose è che nes-

[1] Tra i quali si possono menzionare Cornford 1937, pp. 178-81, Cherniss 1954a, Zeyl 1975, Gill 1987, Silverman 1992, pp. 88-96, Hunt 1998, Miller 2003, pp. 73-93, Mohr 2005, pp. 83-90 e Fronterotta 2018, pp. 19-22. Un esame approfondito del passo sulla base delle diverse interpretazioni proposte dai commentatori viene fornito nella nota a 49 b 7-e 4.

sun elemento, e *a fortiori* nessun corpo composto, possiede una consistenza piena che permetta di assegnargli la qualifica di τόδε καὶ τοῦτο, ossia di «codesto e questo», che comporta stabilità e persistenza; essi non rappresentano *cose* bensì *qualità* appartenenti a una realtà più fondamentale, costituita appunto dal terzo genere. L'incessante flusso nel quale il mondo fenomenico è coinvolto fa sì che ciascuna entità che lo compone non possegga la consistenza di un "questo", ma assuma la fisionomia di un τοιοῦτον, vale a dire di un «quale»[1]. Secondo Timeo, dunque, né gli elementi primari né i corpi fenomenici rappresentano individui metafisici dotati di un consistente tasso di stabilità, alla maniera delle sostanze aristoteliche; essi vanno invece concepiti come *determinazioni qualitative* del terzo genere, ossia di un sostrato spazio-materiale che li precede dal punto di vista logico (e forse temporale).

Una simile procedura di de-sostanzializzazione degli elementi fisici ha conseguenze significative sul piano cognitivo e linguistico: l'indebolimento della consistenza ontologica degli elementi conduce a trasformare ciascuno di essi in una modificazione spazio-temporalmente circoscritta del ricettacolo, in modo tale che l'unica maniera corretta di esprimersi è quella di considerare "fuoco" la parte del ricettacolo che risulta in un certo momento infuocata, "acqua" quella inumidita ecc. (51 b 2-6). Del resto a un'analoga conclusione sembra condurre anche la celebre analogia della massa d'oro (50 a 5-b 5): di fronte ai continui cambiamenti di forma che essa assume a causa dell'opera di un artigiano, la risposta più affidabile all'interrogativo intorno a che cosa è, consiste nell'affermare che si tratta di oro, mentre ciascuna delle singole figure nelle quali di volta in volta viene modellata non rappresenta che un τοιοῦτον, cioè una qualità spazialmente e temporalmente circoscritta dell'oro[2].

Se i corpi fisici non sono che modificazioni del ricettacolo, solo a quest'ultimo spetta una certa forma di permanenza, pur nel con-

[1] Per un'analisi della differenza tra la dimensione "sostanziale" del *questo* e quella "qualitativa" del *quale* rinvio a Ferrari 2007b, pp. 12-5. Ved. anche Fujisawa 1974, pp. 51-4 e Pitteloud 2014, pp. 58-60.

[2] L'analogia è spiegata correttamente da Harte 2010, p. 135: l'oro corrisponde al ricettacolo, le figure che esso assume simboleggiano le configurazioni dei vari elementi, mentre l'incessante trasformazione di una figura in un'altra indica il ciclo di trasformazione reciproca dei quattro corpi primari. Su questa analogia cfr. anche Lee 1971 e Sampson 2005, pp. 135-9. Ved. anche Kahn 2013, p. 188, il quale spiega giustamente che il ricettacolo rappresenta «the only fully stable object in the realm of Becoming and hence the only true reference for the indexical "this"».

tinuo fluire delle diverse configurazioni qualitative che di volta in volta assume. Da ciò consegue che unicamente al ricettacolo si può assegnare la designazione di «questo e codesto», mentre alle sue determinazioni provvisorie compete solo un appellativo di natura qualitativa (49 e 7-50 a 4)[1].

Questa analisi della natura ontologica degli elementi primari e dei corpi da essi derivati conduce all'assunzione di una prospettiva metafisica di tipo relazionale, giacché, come vedremo più dettagliatamente (par. 17), le realtà fenomeniche sono concepite come il prodotto di una relazione che si instaura tra il ricettacolo e il dominio trascendente dell'essere. Per il momento è di capitale importanza comprendere come l'ottica assunta da Timeo conduca a concepire i corpi non come soggetti ma come *relazioni*, modificandone sensibilmente lo *status* categoriale[2]. Sul piano filosofico questa prospettiva porta a considerare gli oggetti ordinari che popolano il mondo a partire da una dimensione non sostanziale bensì aggettivale, ossia come proprietà di qualcosa[3].

Le ricerche condotte in questi ultimi anni hanno valorizzato la prospettiva che qui si è tentato di ricostruire, enfatizzandone talora gli esiti teorici. Un esempio in questo senso è costituito dalla tendenza a descrivere il ricettacolo e i processi che vi accadono in un'ottica "sequenzialista" in base alla quale «tutte le cose intorno a noi non sono appunto né singoli oggetti né singoli eventi, ma stati mutevoli e ondeggianti dell'unico sostrato, che è appunto l'unica realtà che permane nel suo insieme e di cui le cose intorno a noi non sono altro che temporanee modificazioni»[4].

Come si è anticipato, l'analisi della natura ontologica dei cor-

[1] Cfr. Hunt 1998, p. 75, il quale osserva che all'interno del dominio spazio-materiale solo il ricettacolo possiede il requisito di una certa indipendenza e dunque può venire predicato *de re*.

[2] Mi paiono dunque largamente condivisibili le parole di Ferber 1997, p. 21: «le cose sensibili, infatti, non sono più cose o soggetti ontologici, ma solo entità "relazionali", cioè, il loro *status* categoriale è fondamentalmente diverso da quello delle idee. La loro struttura non può più essere resa da quella soggetto-predicato», poiché sono esse stesse *predicati* del ricettacolo.

[3] Come ha felicemente intuito Pitteloud 2014, p. 59, per il quale gli elementi (e i corpi) rinviano «à des propriétés qualifiant un certain object, à la façon dont un adjectif qualifie un certain object». Una posizione analoga viene efficacemente argomentata da Silverman 1992, pp. 88-9, per il quale i particolari fenomenici non sono in senso stretto "oggetti".

[4] Fronterotta 2014a, pp. 40-2, che recepisce, modificandone alcuni aspetti, la proposta di Zeyl 2010. Cfr. anche Fronterotta 2018, pp. 26-31.

pi elementari (e dei composti formati a partire da essi) rappresenta, nell'ottica di Timeo, il primo passo della sua indagine indirizzata a comprendere la natura del terzo genere e la funzione che esso esercita nella genesi dell'universo. A questa premessa occorre riconoscere il merito di avere messo in discussione la presunta natura sostanziale degli elementi primari, ingenuamente assunta all'interno della fisica empedoclea. Su questa base egli può procedere nell'esame della natura del terzo genere condotto dal punto di vista funzionale.

17. *Il ricettacolo del divenire: tra spazio e materia*

Si è già avuto modo di constatare come Timeo si mostri perfettamente consapevole dell'oscurità e dunque dell'aporeticità del terzo genere. L'assenza di una terminologia filosofica adeguata, conseguente alla natura stessa di questa realtà che non è né propriamente intelligibile (pur risultando invisibile), né percepibile (pur appartenendo in qualche misura alla dimensione dell'estensione), rende inevitabile il ricorso a d analogie e metafore, finalizzate a evidenziarne gli aspetti funzionali[1]. Non c'è dubbio che la ricostruzione della natura del ricettacolo rappresenti uno dei compiti più ardui che si ponga a un interprete di Platone e che – è onesto premetterlo – risulta forse impossibile pervenire in proposito a risultati del tutto soddisfacenti[2].

A ben vedere, il carattere ambiguo del terzo genere trova espressione nella compresenza in esso di due aspetti che si è solitamente portati a considerare alternativi e incompatibili. Mi riferisco alla circostanza che la descrizione di Timeo induce a ritenere che il ricettacolo universale (πανδεχές) svolga sia una funzione di carattere *spaziale* e locale rispetto al divenire, sia una funzione di tipo costitutivo e *materiale*, ossia che esso sia assimilabile tanto allo spa-

[1] Come opportunamente rileva Brisson 1994a, p. 208, per il quale «Platon ne parle du milieu spatial qu'en usant d'un langage totalement métaphorique qui échappe à toute technicité». Cfr. anche Algra 1995, p. 76.

[2] Del resto lo stesso Aristotele aveva mosso al suo maestro il rimprovero di non avere chiarito il rapporto tra il ricettacolo universale e gli elementi, se cioè esso sia separato dagli elementi o se questi ultimi lo costituiscano e dunque il ricettacolo esista solo negli elementi (*de generatione et corruptione* II 1, 329 a 14-6): cfr. Happ 1971, pp. 122-4, Algra 1995, pp. 110-1 e Miller 2003, p. 20.

zio in cui (ἐν ᾧ) si trovano e si muovono i corpi fenomenici, quanto alla materia di cui (ἐξ οὗ) essi sono costituiti[1]. I commentatori hanno spesso privilegiato un motivo a discapito dell'altro, considerando i due aspetti sostanzialmente inconciliabili[2], e talora sono arrivati ad accusare Platone di incoerenza[3]. Va tenuto presente che per Platone il terzo genere, a rigore, non è né spazio né materia, ma svolge entrambe le funzioni, tanto quella ricettiva e locale, quanto quella costitutiva. Da questo punto di vista esso è sia una cosa sia l'altra, tuttavia non in termini essenziali, bensì appunto funzionali, per cui non è fuori luogo riferirsi al ricettacolo con la formula *sostrato spazio-materiale* dei fenomeni[4].

In che senso il ricettacolo è il luogo, la sede e lo spazio in cui si trovano i corpi fisici? Timeo spiega che l'introduzione del terzo genere è anche motivata dall'esigenza di assegnare una sede (ἕδρα), ossia un luogo, alle cose generate, cioè ai corpi fisici (52 b 1), la cui natura richiede appunto un qualche luogo nel quale generarsi e venire meno (52 a 6-7); questo perché, mentre le idee sono collocate al di fuori dall'universo (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ) e non necessitano di nulla per essere ciò che sono, le cose ordinarie esistono solo nella misura in cui occupano uno spazio, cioè partecipano in qualche modo dell'estensione, poiché «ciò che non è né in terra né in qualche parte del cielo non è nulla» (52 b 4-5). Ma di che spazio si tratta?

Esso non è certamente un contenitore vuoto; e non dovrebbe neppure essere assimilato alla pura estensione. La scelta del sostantivo χώρα, al quale Timeo ricorre per riferirsi a questa realtà, è sintomatica delle intenzioni che animano Platone: nella lingua ordinaria la χώρα rappresenta il territorio che circonda una città, lo spazio intorno a essa, e dunque anche la sua fonte di sostentamento[5]. Essa non è dunque uno spazio vuoto e neutro, ma rappresen-

[1] Brisson 1994a, pp. 208-20 ricostruisce in maniera magistrale il doppio registro, spaziale e costitutivo, con cui Platone caratterizza il ricettacolo. Sulla stessa linea cfr. anche Algra 1995, pp. 76-92 e Fronterotta 2014b, p. 98, per il quale il terzo genere «*accoglie*, come ricettacolo, e *alimenta*, come nutrice, ogni processo produttivo».
[2] Una panoramica delle diverse soluzioni avanzate circa il rapporto del ricettacolo con lo spazio e con la materia viene fornita da Miller 2003, pp. 19-36; ved. anche Lee 2001, pp. 128-36 e Fronterotta 2014a, pp. 18-9 nt. 17.
[3] Questa posizione viene, p. es., sostenuta da Sayre 2003.
[4] Per una lettura volta a coniugare i due aspetti qui richiamati cfr. Ferrari 2007b, pp. 16-22 e Fronterotta 2014a, pp. 9-30. Ved. anche la discussione in Lee 2001, pp. 137-42.
[5] Cfr. in proposito Pradeau 1995, p. 399, per il quale la χώρα è uno spazio circoscrit-

ta una dimensione potenzialmente vitale che fornisce nutrimento alla città. Se trasferiamo queste caratteristiche sul piano metafisico e cosmologico, dovremmo concludere che il ricettacolo della generazione non può costituire uno spazio omogeneo e isomorfo in cui si trovano e si muovono i corpi fisici; esso rappresenta semmai uno spazio ricco dal quale i corpi ricavano in qualche modo la loro natura di enti corporei, estesi dimensionalmente, visibili e tangibili. Da questo punto di vista la χώρα funziona sia come luogo sia come materia del divenire, ossia degli enti appartenenti alla sfera della generazione.

Platone costruisce una complessa rete metaforica dalla quale si possono desumere la natura e soprattutto la funzione del ricettacolo universale. Alcune immagini privilegiano la componente locale (τόπος, ἕδρα, χώρα, quest'ultima con le precisazioni appena fatte), altre quella materiale, collegata al sostentamento e al nutrimento (τιθήνη, ἐκμαγεῖον, μήτηρ). Ma dalla combinazione di simili analogie si ricava un quadro complessivamente consistente, sebbene non privo di tensioni teoriche.

L'aspetto propriamente costituivo emerge in particolare dall'analogia della massa d'oro, in base alla quale il ricettacolo rappresenta, come si è visto, ciò di cui le varie figure sono fatte, ossia qualcosa di simile alla loro "materia". Timeo equipara il sostrato della generazione anche a un materiale malleabile (ἐκμαγεῖον) che viene di volta in volta mosso e modellato dalle cose che vi entrano, le quali sono immagini delle idee, impresse nel ricettacolo in modo difficile da descrivere e meraviglioso (50 c 2-6). Anche l'analogia dell'impressione e dello stampo sembra privilegiare la componente costitutiva, esattamente come l'immagine degli unguenti, che assimila il ricettacolo al liquido che funge da base nella preparazione dei profumi e che, per accogliere i vari aromi, deve essere privo di un odore specifico (50 e 5-8).

Il processo di generazione del cosmo viene poi descritto anche sulla base dell'analogia fornita dalla generazione di un figlio a partire dall'accoppiamento tra il padre, cui è equiparato il modello intelligibile, e la madre, che funge da ricettacolo, luogo e nutrimento della generazione (50 c 7-d 4). In generale sembra di poter affer-

to sul quale la *polis* esercita la sovranità, ma da cui ricava anche il suo sostentamento. Un'eccellente discussione della terminologia spaziale adottata da Platone si trova in Fronterotta 2014a, pp. 23-30.

mare che Timeo delinea un quadro metaforico dal quale si è tentati di desumere l'idea che la generazione del mondo e dei corpi che lo compongono sia pensata come il risultato dell'azione della sfera intelligibile su un sostrato spazio-materiale caratterizzato in sé stesso da un movimento caotico e irrazionale. Non si può non constatare come da questo quadro risulti assente la figura del demiurgo, come se la relazione tra l'essere e il divenire non avesse più bisogno di essere mediata dall'opera di un artigiano. E in effetti all'analogia demiurgico-artigianale si sostituiscono altri modelli iconici, come quello dell'impressione di uno stampo su un materiale malleabile, della nascita di un figlio dall'unione sessuale di padre e madre, di un territorio che fornisce sostentamento alla città, mentre la stessa metafora della plasmazione di una massa d'oro viene utilizzata senza che sia esplicitamente menzionata la figura dell'artigiano.

Dal punto di vista filosofico l'assenza del demiurgo dalla descrizione della genesi ontologica dei corpi fisici (48 e 2-53 a 7) comporta un'inevitabile accentuazione della componente dinamica e attiva dell'essere, cioè del vivente intelligibile, che infatti è esplicitamente assimilato a un padre. E del resto, l'ipotesi che con il richiamo al demiurgo Platone non intenda riferirsi a un'istanza metafisica autonoma, ma voglia alludere alla componente attiva ed efficiente del vivente intelligibile, cioè del mondo delle idee, si è imposta in alcuni settori della critica, cui chi scrive si onora di appartenere[1]. In effetti dalla sezione del dialogo che stiamo esaminando sembra emergere l'idea che la generazione dell'universo vada concepita come il prodotto di un'azione, difficile da descrivere e non priva di elementi aporetici, della sfera trascendente su un sostrato spazio-materiale, il quale assume su di sé una funzione sia locale sia costitutiva.

L'insieme dei motivi teorici qui richiamati trova un punto di sintesi nella celebre dichiarazione di 51 a 7-b 1, laddove Timeo, dopo avere ribadito che il ricettacolo non può identificarsi con nessuno degli elementi tradizionali, aggiunge che esso partecipa in qualche forma dell'intelligibile (μεταλαμβάνον ... πῃ τοῦ νοητοῦ), sebbene in maniera estremamente aporetica e difficile da concepire. Da questa misteriosa partecipazione dipende l'esistenza delle cose ordinarie e del cosmo nel suo complesso. Timeo sembra immaginare

[1] Ferrari 2003 e 2007a. Ved. anche par. 10.

che la genesi dei corpi fenomenici sia il prodotto della partecipazione del ricettacolo alle idee. In questo modo egli precisa, senza in realtà modificare nella sostanza, la concezione ampiamente attestata nei dialoghi secondo la quale gli oggetti ordinari sono ciò che sono in virtù della partecipazione alle idee. Qui si aggiunge che ciò che partecipa all'intelligibile è il ricettacolo, ossia il sostrato spazio-materiale dei fenomeni, e che questi ultimi rappresentano dunque il *risultato* di questa partecipazione[1].

Il ricettacolo diventa allora il *medium* in cui gli enti sensibili si trovano e la condizione che consente loro di esistere come corpi estesi. In quanto sostrato spazio-materiale la χώρα consente agli oggetti ordinari di profilarsi come imitazioni (μιμήματα) corporee delle idee: attraverso la sua duplice funzione spaziale e materiale essa fornisce «alle configurazioni del modello destinate a generarsi come realtà sensibili, di per sé ridotte al rango di semplici immagini o parvenze, il luogo nel quale venire all'essere ... e il materiale di cui sostanziarsi»[2], garantendo in questo modo alle cose ordinarie quel minimo di realtà di cui esse sono comunque in possesso (52 b 6-d 1). In altri termini, le idee possono manifestarsi nello spazio solo perché "si riflettono" nel ricettacolo universale, come in uno specchio dotato di profondità[3]. Il vantaggio dell'assimilazione della genesi dei corpi alla riflessione di immagini in uno specchio consiste nel fatto che una simile analogia preserva l'autonomia ontologica dell'originale, che esiste indipendentemente dalla copia, sottolineando nel contempo la dipendenza di quest'ultima, che può essere solo se esiste il modello[4].

Se il quadro generale della descrizione del ricettacolo nelle sue

[1] Fujisawa 1974, p. 54 descrive in questi termini l'evento della partecipazione riferito direttamente al ricettacolo: se attraverso il linguaggio comune si afferma che «questa cosa x è bella», nella terminologia filosofica ricavabile dalla discussione del *Timeo* si deve asserire che «un'immagine dell'idea del bello è entrata ora in questa porzione dello spazio o del ricettacolo», o ancora «questa parte dello spazio-ricettacolo ha ricevuto ora un'immagine dell'idea del bello».

[2] Fronterotta 2014a, p. 17.

[3] Il ricettacolo è stato equiparato a uno specchio, sebbene questa analogia sia assente dal testo platonico: ved. p. es. Cornford 1937, pp. 177 e 194 e Mohr 1985, pp. 92-3; contro questa assimilazione si sono espressi Kung 1988 e Fronterotta 2014b, pp. 111-2. Per una prudente e ragionata riproposizione dell'equiparazione cfr. Merker 2006.

[4] Si può aggiungere che un simile schema orienta l'interpretazione generale del discorso di Timeo in senso eternalista, giacché, essendo eterno il mondo delle idee e possedendo esso sempre lo *status* di modello, eterna deve risultare anche la sua copia, vale a dire il cosmo fenomenico: cfr. in proposito Baltes 1996, pp. 86-7.

due componenti, spaziale e materiale, sembra relativamente chiaro, l'esposizione di Timeo si complica soprattutto in virtù dell'alternarsi di due prospettive, che in sé non sono incompatibili ma che si intrecciano costantemente, rendendo ardua la comprensione dei singoli *step* dell'esposizione. Mi riferisco al punto di vista metafisico e a quello fisico: in effetti gli enti sensibili sono concepiti sia in una prospettiva metafisica come *proiezioni* (o conglomerati di proiezioni) e dunque immagini delle idee nel ricettacolo, sia in un'ottica fisica come *corpi estesi* che si muovono e si trasformano nello spazio. Se si assume un punto di vista metafisico, le cose che entrano nel ricettacolo non sono i corpi, ma le immagini delle idee, le quali danno origine ai corpi fisici[1]. Analogamente anche il ricettacolo assume un profilo diverso a seconda che venga concepito in una prospettiva metafisica, come *medium* in cui si proiettano le idee, oppure fisica, come sede dei corpi[2].

Per concludere questa sezione dedicata alla doppia funzione del ricettacolo è inevitabile accennare a una celebre testimonianza di Aristotele, il quale attribuisce esplicitamente al suo maestro l'identificazione dello spazio (χώρα) con la materia (ὕλη)[3]. Nel libro IV della *Fisica*, all'interno di una discussione consacrata al luogo (τόπος), Aristotele prende in considerazione la posizione di coloro che assimilano il luogo alla materia, menzionando la concezione platonica contenuta nel *Timeo* (*Phys.* IV 2, 209 b 11-6):

> Per questa ragione anche Platone sostiene nel *Timeo* che la materia e lo spazio sono la medesima cosa. Infatti il partecipante e lo spazio sono un'unica e identica cosa. Pur definendo in modo diverso il partecipante lì [nel *Timeo*] e nelle cosiddette dottrine non scritte, sosteneva in ogni caso che il luogo e lo spazio fossero la stessa cosa (διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι

[1] Sulla *uexata quaestio* della natura di queste immagini (o imitazioni) cfr. Ulacco 2019, pp. 194-5 nt. 38. Vale la pena segnalare l'ipotesi di Algra 1995, pp. 102-3, secondo il quale i termini chiamati in causa nel processo che dà luogo alla generazione ontologica dei corpi sono quattro: (a) le idee trascendenti, (b) i caratteri immanenti che si manifestano nel ricettacolo, (c) i corpi fisici e (d) il ricettacolo. Analoga posizione viene sostenuta da Fujisawa 1974, pp. 50-3.

[2] Sulla compresenza di una prospettiva fisica e di una metafisica e sulle tensioni (o contraddizioni) cui essa dà luogo ved. l'approfondita discussione di Algra 1995, pp. 93-110.

[3] Termine che compare nel *Timeo* (69 a 5), a partire dall'accezione comune di materiale boschivo, legname (lat.: *silua*), nel significato di materiale di cui si compone il discorso: Algra 1995, p. 85 nt. 30; solo con Aristotele esso acquisisce il significato tecnico di materia, che conserverà nel corso dell'intero pensiero antico.

ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο).

Poco sotto (209 b 33-210 a 2) Aristotele ritorna brevemente sulla concezione platonica dello spazio e della materia chiedendosi (e chiedendo polemicamente a Platone) per quale ragione le idee e i numeri non si trovino in un luogo, come invece dovrebbe conseguire dall'assimilazione del partecipante (che qui viene chiamato τὸ μεθεκτικόν) al luogo, sia nel caso in cui questo partecipante si identifichi con il grande e il piccolo (come accade nelle dottrine non scritte), sia in quello in cui esso sia la materia (come si verifica invece nel *Timeo*)[1].

Non essendo possibile in questa sede esaminare con la dovuta attenzione la testimonianza aristotelica, ci si focalizzerà sugli aspetti più significativi. Prima di tutto occorre constatare come Aristotele sembri confermare la compresenza nel ricettacolo del *Timeo* della componente spaziale e di quella materiale; in secondo luogo si può osservare come Aristotele, rifacendosi esplicitamente al *Timeo*, attribuisca a questo principio una forma di partecipazione (i due termini μεταληπτικόν e μεθεκτικόν rendono il participio μεταλαμβάνον)[2] alla sfera intelligibile; infine si deve rilevare come Aristotele stabilisca una qualche analogia, presumibilmente di carattere funzionale, tra il partecipante del *Timeo*, vale a dire il sostrato spazio-materiale, e il partecipante di cui si parla nelle celebri «dottrine non scritte», ossia il grande e piccolo o «diade indeterminata»[3]. Se poi si aggiunge che, sempre secondo Aristotele (*Metaph.* I 6, 987 b 17-35), Platone avrebbe concepito uno schema in base al quale le idee (in quanto numeri) si generano a partire dalla diade indeterminata come da un ἐκμαγεῖον (termine che ricorre anche in *Tim.* 50 c 2) e che, se si presta fede a un resoconto di Teofrasto (*Metaphysica*

[1] Il rimprovero rivolto a Platone di non avere collocato le idee e i numeri in un luogo risulta in realtà immotivato, poiché la diade indeterminata, a differenza della χώρα del *Timeo*, non presenta un'estensione spaziale e ciò cui essa dà origine sono entità intelligibili e non corpi.

[2] Happ 1971, p. 124 nt. 250, sulla base del commento di Ross, ritiene che i due termini aristotelici, almeno sul piano del contenuto, restituiscano in maniera adeguata il senso del participio di *Tim.* 51 a 7. Sull'interpretazione aristotelica del ricettacolo cfr. anche Brisson 1994a, pp. 221-32.

[3] Sul rapporto tra il ricettacolo del *Timeo* e la diade indeterminata delle dottrine non scritte rimane fondamentale lo studio di Happ 1971, pp. 136-98.

6 a 23-b 5), Platone e gli accademici avrebbero ricondotto il luogo (τόπος), ossia lo spazio, alla diade indeterminata, di cui forse esso costituisce una sorta di manifestazione attiva nella sfera dell'estensione e della corporeità, si può tentare di suggerire una conclusione: Platone concepisce la generazione ontologica tanto delle idee (assimilate ai numeri) quanto dei corpi fisici come il risultato della partecipazione di un sostrato indeterminato a un principio determinante. Nel caso della generazione dei corpi, descritta nel *Timeo*, si tratta della partecipazione del ricettacolo alle idee, mentre nel caso della generazione delle idee, esposta presumibilmente all'interno delle dottrine non scritte, si tratta della partecipazione della diade indeterminata, equiparata alla materia (ὡς ὕλη), all'uno, che funge da principio formale (ὡς εἶδος) e delimitante.

All'interno di un simile quadro teorico la trattazione della χώρα, concepita come sostrato spazio-materiale dei corpi nella quale si "imprime" l'azione delle idee, si profila come un segmento fondamentale dell'ontologia platonica, che non può prescindere dalla presenza di una componente di indeterminazione e molteplicità, attiva sia nella sfera eidetica (come diade indeterminata), sia nel dominio dell'estensione e della corporeità.

18. *Lo stato precosmico dell'universo: realtà o espediente didattico?*

A partire da 52 d 2 inizia la descrizione vera e propria della condizione precosmica dell'universo. Inizialmente Timeo elenca in forma riassuntiva le realtà o i generi che preesistono alla nascita del cosmo, ossia all'intervento con il quale il demiurgo dà avvio all'ordinamento geometrico del sostrato indeterminato (52 d 2-4): si tratta dell'essere (ὄν), ossia del mondo delle idee, dello spazio (χώρα), vale a dire del ricettacolo, e della generazione (γένεσις), che si tende solitamente (e ragionevolmente) a identificare con l'insieme dei processi precosmici generati dall'azione delle idee (o delle immagini di esse) sul ricettacolo, caratterizzati dalla formazione di «tracce» (ἴχνη) degli elementi primari (53 b 2)[1], ma che, sulla base dell'attri-

[1] Cfr. Baltes 1996, p. 78 per il quale «die γένεσις bezeichnet den Zustand, in dem die Ideen (ὄν) auf den Raum (χώρα) wirken und in ihm Spurem (ἴχνη ἄττα) von Elementen hervorrufen, die sich zwar noch in vollkommener Unordnung befinden»;

buzione all'esposizione di Timeo di un alto tasso di coerenza interna, potrebbe essere equiparata al γιγνόμενον di 27 d 6 e al μίμημα παραδείγματος, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν, di cui si parla in 48 e 6-49 a 1, cioè all'universo sensibile, copia di quello intelligibile. Naturalmente questa seconda ipotesi presuppone l'assunzione di un'esegesi inequivocabilmente metaforica della cosmogenesi: essere, spazio e divenire (γένεσις = γιγνόμενον) esistono *prima* della generazione dell'universo per la semplice ragione che non si dà una vera e propria generazione, giacché il cosmo esiste da sempre; essere e spazio ne sono i costituenti logici, ossia i fattori causali, mentre la generazione, cioè il divenire, non è altro che l'universo stesso.

Una volta indicati gli "attori" della "scena" precosmica, Timeo fornisce una descrizione piuttosto concisa degli eventi che in essa accadono (52 d 4-53 b 5). Le sue parole sono da sempre fonte di controversie tra gli interpreti, sia per quanto concerne la comprensione dei singoli aspetti da lui evocati, sia naturalmente per la determinazione dello statuto ontologico di questa fase che precede la genesi vera e propria dell'universo. Anche in questo caso è consigliabile procedere con la massima cautela ermeneutica.

Prima di tutto occorre segnalare come con questa descrizione Timeo si proponga di precisare e approfondire ciò che aveva affermato a proposito della condizione precosmica all'inizio della sua esposizione, quando aveva sostenuto come l'intervento del dio si applicasse a una realtà visibile, e dunque in qualche modo corporea, caratterizzata da una motricità disarmonica e disordinata, ossia irrazionale (30 a 3-5). Egli si premura ora di fornire una descrizione più accurata di questo movimento caotico che scandisce i processi precosmici che avvengono nel ricettacolo prima (temporalmente o logicamente) dell'intervento cosmopoietico del demiurgo.

Nella descrizione di Timeo il movimento disordinato del ricettacolo è determinato da due fattori causali: (a) dallo squilibrio e dalla disomogeneità delle δυνάμεις che vi sono coinvolte, cioè dalla ἀνωμαλία delle forze che attraversano il sostrato, le quali lo scuotono e vengono da esso a loro volta scosse, e (b) dalla tendenza a raccogliersi e ad amalgamarsi che hanno le parti dense e pesanti da una parte e quelle rarefatte e leggere dall'altra; si tratta, in entrambi i casi,

analoga posizione in Ulacco 2019, p. 186, che intende la generazione come «Interaktion zwischen Ideen und χώρα».

di movimenti meccanici, privi di orientamento teleologico[1]. Per spiegare la presenza di un movimento nella fase precosmica non sembra dunque necessario postulare, come fecero alcuni interpreti antichi (cfr. par. 24), la presenza di un'anima irrazionale che sconvolge il sostrato precosmico[2]. Il movimento del ricettacolo risulta in qualche modo intrinseco e costituisce il prodotto della sua stessa natura, caratterizzata dalla difformità delle componenti che lo attraversano[3].

L'esito di questi processi sembra consistere nella formazione di tracce degli elementi (o delle idee degli elementi) anche nello stadio precosmico, forse generate dall'azione di μορφαί provenienti dall'intelligibile (52 d 5-6). Non si tratta ancora degli elementi fisici veri e propri, i quali hanno origine solo in virtù della geometrizzazione di queste tracce operata dal demiurgo, ma di "prefigurazioni" che potrebbero esprimere la disponibilità della necessità a venire persuasa dall'intelletto. Resta il fatto che l'azione cosmopoietica operata dal demiurgo per mezzo del ricorso a figure geometriche e numeri (53 b 4-5) avviene su di una realtà la quale manifesta già una qualche forma incoativa di determinazione o almeno un orientamento in questa direzione. È difficile stabilire se questo stato di cose comporti una qualche presenza dell'intelligibile già nella fase precosmica egemonizzata dalla necessità, ma sembra legittimo collegare questi misteriosi accenni all'esistenza nel caos precosmico di tracce (degli elementi o delle idee) al motivo della persuasione della necessità a opera dell'intelletto, che sarebbe resa possibile, o comunque facilitata, da una originaria disponibilità[4].

[1] Sui processi che percorrono il ricettacolo e sui fattori causali che li generano cfr. Jelinek 2011, pp. 299-302, Sattler 2012, pp. 170-2, Fronterotta 2014b, pp. 109-10 e la nota a 52 a 8-b 1.

[2] Per spiegare il movimento precosmico Plutarco e Attico estesero alla fase precosmica la validità della norma che stabilisce che l'anima è la causa e il principio di ogni movimento (*Phaedr.* 245 c 5-e 4). In questo modo essi postularono l'esistenza di un'anima precosmica irrazionale che determina il movimento caotico della materia precosmica prima dell'intervento del demiurgo (si tratterebbe della stessa anima di cui si parla in *Leg.* X 896 d 5-e 7): cfr. p. es. Plutarco, *de animae procreatione in Timaeo* 1014d-1015f, 1023f-1024a, e presso Proclo, *in Tim.* II 257, 5-19 Van Riel = I 381, 26-382, 12 Diehl (= Attico, fr. 23 des Places = Baust. 137.6 Dörrie-Baltes). Ho ricostruito la posizione di Plutarco e Attico in Ferrari 2014b, pp. 258-65. Vlastos 1995a, pp. 257-62, pur considerando reale lo *status* precosmico dell'universo, rinuncia ad attribuire all'anima la causa del movimento caotico che caratterizza questa fase.

[3] Del resto, che il movimento dipenda da una condizione di squilibrio (ἀνωμαλότης) è sostenuto esplicitamente da Timeo a proposito dei processi che determinano la trasformazione degli elementi nella fase cosmica (57 e 6-58 a 2).

[4] Si tratta del celebre motivo della *idoneitas materiae* (ἐπιτηδειότης τῆς ὕλης), ossia

Arrivati a questo punto è inevitabile interrogarsi sullo statuto della fase precosmica, domandandosi se essa costituisca uno *stadio reale* nel quale l'universo si è trovato prima dell'intervento del demiurgo, oppure se sia una *metafora* funzionale a rendere comprensibile la struttura del cosmo e le relazioni tra le cause e gli effetti, oppure ancora qualcosa di simile a un'*ipotesi controfattuale* che descrive come l'universo sarebbe se non ci fosse stato l'ordinamento divino[1]. Nel primo caso la descrizione di Timeo si riferirebbe a una condizione reale che precede l'atto, anch'esso reale, con cui il demiurgo ha ordinato un sostrato spazio-materiale effettivamente esistente prima della generazione del tempo (sorto insieme all'universo); nel secondo e nel terzo caso l'universo così come noi lo conosciamo, ossia caratterizzato da una struttura ordinata e da una certa regolarità dei processi, sarebbe eterno, non avendo avuto un inizio vero e proprio[2].

Si è già anticipato che né gli interpreti antichi né i commentatori moderni abbiano proposto una soluzione veramente soddisfacente al problema della natura del cosiddetto caos precosmico. E il riconoscimento dell'esistenza di un margine di ambiguità deve accompagnare ogni lettura onesta del *Timeo*. Tuttavia anche in questo caso non posso che ribadire la mia preferenza nei confronti di un'interpretazione didascalica e metaforica del racconto di Timeo, motivata anche dalla constatazione che l'ammissione dell'esistenza reale dello stadio precosmico comporterebbe una serie di aporie difficilmente risolvibili (per lo più connesse all'esigenza di retrodatare costantemente l'incontro tra l'intelletto e la necessità).

Dal punto di vista filosofico la descrizione di uno stadio precedente all'intervento cosmopoietico del demiurgo intende dunque richiamare l'attenzione su due aspetti della genesi dell'universo che Timeo considera fondamentali: (a) l'esistenza di un fattore irriducibile all'ordine e all'intelligenza, e (b) la subordinazione di questo fattore all'operatività finalizzata, ossia il fatto che la necessità, anche

della disponibilità della materia a essere ordinata dal demiurgo, testimoniato da qualche fonte antica (p. es. Proclo, *in Tim.* II 275, 8-19 Van Riel = I 394, 11-22 Diehl a proposito di Attico), e per il quale mi permetto di rinviare a Ferrari 2014b, pp. 265-70.

[1] Un'accurata esposizione delle differenti possibilità viene fornita da Ulacco 2019, pp. 187-9.

[2] Tra i sostenitori di un'interpretazione realistica della fase precosmica, oltre a Vlastos 1995a, 1995b e Mohr 1985, pp. 64-70, si può menzionare Jelinek 2011; in favore di una lettura didascalico-metaforica si sono espressi Tarán 1971 e Baltes 1996.

esaminata διδασκαλίας χάριν in sé stessa, cioè indipendentemente dall'intelletto, non risulta del tutto refrattaria a quest'ultimo, tanto da rappresentare un fattore in parte cooperativo.

19. *La geometrizzazione del cosmo: l'ordine nel flusso*

L'esposizione della generazione del cosmo attuata da Timeo sulla base del criterio metodologico della verosimiglianza nelle sue diverse declinazioni descrive il processo di formazione dell'universo in tre *step* fondamentali: (a) la ricezione delle immagini delle idee nel ricettacolo e la formazione di tracce degli elementi; (b) la genesi vera e propria degli elementi prodotta dalla geometrizzazione delle tracce a opera del demiurgo; (c) l'utilizzo dei quattro elementi da parte del demiurgo per la costruzione proporzionale del corpo del mondo.

Il racconto di Timeo si focalizza a partire da 53 c 4 sul secondo *step*, annunciato in 53 b 4-5 (ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς) e corrispondente all'introduzione di una normatività geometrico-matematica all'interno del flusso precosmico. In questa sezione Timeo traccia un processo di *analisi* dei corpi elementari (terra, acqua, aria e fuoco), che vengono scomposti nei loro costituenti geometrici, ossia nei solidi regolari, a loro volta ricondotti, attraverso le superfici, a due specie fondamentali di triangoli: il triangolo rettangolo isoscele e il triangolo rettangolo scaleno. Questo processo, considerato nella prospettiva della cosmopoiesi demiurgica, equivale all'introduzione all'interno del sostrato precosmico di principî di carattere geometrico, ai quali è demandato il compito di razionalizzare l'universo e i processi che lo percorrono. In altri termini la transizione (logica o reale) dalla fase precosmica a quella cosmica è scandita dall'ingresso di una normatività geometrico-matematica, la quale trasferisce nei limiti del possibile, ossia nel rispetto dei vincoli imposti dalla necessità, la perfezione del modello nella copia. Un simile approccio genera una sorta di "matematizzazione della fisica", che non ha mancato di affascinare i lettori moderni del *Timeo*, ma nei cui confronti occorre comunque mantenere un atteggiamento cauto[1].

[1] Sul ruolo degli enti matematici nel trasferimento della normatività eidetica all'interno del mondo sensibile cfr. Kahn 2013, pp. 200-6. Per quanto concerne l'apprezzamento manifestato dai fisici moderni ved. parr. 24 e 25.

Il primo passo di questo processo di riduzione della sfera corporea al dominio geometrico consiste nell'analisi o scomposizione degli elementi primari nei loro costituenti geometrici, rappresentati dai quattro poliedri regolari: la terra è associata al cubo, l'acqua all'icosaedro, l'aria all'ottaedro e il fuoco al tetraedro (55 d 6-56 b 6), cui si aggiunge il dodecaedro, il quale non viene associato a un elemento particolare, ma che, in ragione della sua vicinanza alla sfera, dovrebbe essere riferito ai corpi celesti e all'universo nella sua totalità, che presentano appunto una forma sferica (55 c 4-6). A causa della loro dimensione minima i solidi geometrici si sottraggono alla percezione, sebbene il loro *status* ontologico non sia affatto assimilabile a quello delle idee, le quali sono invisibili per sé stesse, ossia in virtù della loro natura non spaziale. A ogni modo le cose sensibili costituite a partire dai quattro elementi vengono concepite come conglomerati provvisori di poliedri regolari, o come modificazioni del ricettacolo riconducibili alla presenza di entità geometriche.

Si è visto che il processo di analisi dei corpi elementari si inoltra al di là dei solidi tridimensionali per pervenire attraverso le superfici che costituiscono i poliedri (il quadrato e il triangolo equilatero) fino ai due triangoli rettangoli fondamentali, uno dei quali, l'isoscele, è chiamato a formare il cubo, associato alla terra, mentre l'altro, lo scaleno, risulta presente nella composizione dei restanti poliedri. In questo modo Timeo riesce a proporre una spiegazione di ordine matematico della trasformazione degli elementi, la quale è ricondotta a un processo di composizione e scomposizione delle superfici a partire dai due triangoli fondamentali (56 c 8-57 b 7). Il meccanismo immaginato da Timeo si fonda sul principio che stabilisce che solo gli elementi associati a poliedri che si compongono dello stesso triangolo fondamentale (acqua, aria e fuoco) risultano trasformabili gli uni negli altri, mentre la terra, associata al cubo (formato dal triangolo rettangolo isoscele), è esclusa da questo processo e può solo essere decomposta e ricomposta. Analogamente il grado di mutabilità di un elemento è dato dalla sua composizione geometrica, in modo tale che, dopo la terra, il meno soggetto a trasformazioni sia l'acqua seguita dall'aria, mentre il fuoco risulta essere il corpo più mobile[1]. L'assioma che agisce sullo sfondo del-

[1] Sulla "legge di trasformazione degli elementi" ved. Brisson 1994b, pp. 242-6 e

la concezione della trasformazione degli elementi è rappresentato dalla negazione del vuoto (58 a 4-7; cfr. anche 79 c 1 e 80 c 3): poiché l'universo fisico non contempla nulla di corporeo al di fuori di sé e tutti gli elementi sono inclusi in esso, e poiché non esiste il vuoto, ogni movimento determina una sorta di compressione che causa a sua volta altri spostamenti[1].

Sul piano filosofico generale il modello proposto da Timeo consiste, come si è anticipato, nell'analisi degli elementi corporei e nella loro riduzione a principî geometrici. A un primo livello il processo rimane nell'ambito della sfera tridimensionale, poiché i solidi regolari sono estesi nelle tre dimensioni, ma a partire dalle superfici che formano i poliedri l'analisi raggiunge entità bidimensionali, senza che venga escluso l'ulteriore passaggio a principî ancora superiori (ἀρχαὶ ἄνωθεν), ossia più semplici e fondamentali (53 d 6-7), dietro i quali potrebbero celarsi le linee indivisibili, i numeri, le stesse idee e i principî delle «dottrine non scritte».

Lo schema concettuale che Timeo applica è quello che sta alla base della celebre dottrina delle dimensioni, la quale si fonda sul principio della priorità del semplice sul composto, dell'anteriore sul posteriore: un oggetto x è anteriore a un oggetto y se la nozione di x è implicata in quella di y e se la soppressione di x comporta inevitabilmente anche la soppressione di y, senza che valga l'inverso (συναναιρεῖν καὶ μὴ συναναιρεῖσθαι)[2].

Un modello analogo, presentato tuttavia a partire dal semplice, ossia secondo un andamento deduttivo e non analitico, si trova nel libro X delle *Leggi*, dove l'Ateniese, a proposito della generazione di tutte le cose (πάντων γένεσις), descrive la progressiva crescita dimensionale che conduce alla formazione del corpo solido e percepibile a partire da un principio privo di dimensione (894 a 1-5). Né in questo passo né nel *Timeo* Platone si sofferma sulle modalità di tale «passaggio di genere» (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) che presenta in effetti aspetti piuttosto oscuri, come il fatto che entità bidimensionali, come i triangoli elementari, determinano nei soli-

Joubaud 1991, pp. 48-50; sui fondamenti matematici dei rapporti che legano i solidi geometrici cfr. Vitrac 2006, pp. 58-65. Per un esame approfondito di tutta questa sezione si rinvia alle note a 56 c 8-d 6 e 56 d 6-e 7.

[1] Sulla negazione del vuoto nel *Timeo* cfr. Fronterotta 2014a, pp. 7-8 nt. 2.

[2] Su questo principio sul quale si fonda l'analisi dimensionale che riconduce i corpi a entità bidimensionali o prive di dimensione (i numeri e le idee), e che regola la relazione tra anteriore e posteriore (πρότερον/ὕστερον), cfr. Happ 1971, pp. 176-99.

di proprietà fisiche che essi stessi non possiedono[1]. Si tratta in generale dei problemi connessi appunto al passaggio di genere, ossia alla transizione dalla sfera matematica a quella fisica[2]. In ogni caso, in maniera non dissimile a quanto aveva fatto Democrito (DK 68 A 135), anche Platone si propone di spiegare le percezioni e in generale le affezioni (e l'insorgere del piacere e del dolore che a esse si accompagna) sulla base dell'appello alla natura delle configurazioni geometriche fondamentali (61 c 3-68 d 7).

Resta il fatto che il programma teorico di Timeo comporta una correzione in senso matematico della fisica empedoclea (e un superamento in chiave teleologica dell'atomismo): gli elementi corporei sono analizzati nei loro componenti geometrici (solidi e superfici), ai quali è ricondotta la presenza nell'universo fisico di ordine, razionalità e dunque intelligibilità. L'ordine nello spazio è per Platone prevalentemente un ordine geometrico.

20. *La generazione dell'uomo*

Il compito che Crizia assegna a Timeo all'inizio del dialogo (27 a 3-6) prevede, come si è visto (par. 5), un'esposizione che prenda le mosse dalla generazione dell'universo per giungere fino all'origine dell'uomo. Timeo ha finora svolto a grandi linee la prima parte di questa agenda, descrivendo la struttura generale del cosmo, le componenti di esso riconducibili alle operazioni dell'intelligenza (p. es. l'anima del mondo e il tempo), il fattore che coopera e limita l'azione dell'intelletto demiurgico, ossia la necessità, la natura del caos precosmico, le modalità geometrico-matematiche che determinano la cosmopoiesi. Ora, per adempiere pienamente alla richiesta di Crizia, egli deve affrontare la generazione dell'uomo, per poi stabilirne la collocazione fisica e metafisica all'interno dell'universo.

Nella prima parte della sua esposizione Timeo aveva già antici-

[1] Cfr. Happ 1971, pp. 114-6 e Vitrac 2006, p. 34. In realtà Timeo non esclude del tutto che i triangoli siano in possesso di qualità fisiche, come testimonia il riferimento alla natura regolare e liscia dei triangoli che vengono a formare il midollo (73 b 5-8); tuttavia egli non approfondisce questo punto e lascia di fatto senza spiegazione il possesso di tale caratteristica.

[2] Sul significato filosofico di questo «passaggio di genere» dalla corporeità alla sfera ideale cfr. Gloy 2000, pp. 323-4.

pato che l'uomo è costituito di anima e corpo, avendo presentato la sua generazione come l'innesto di un'anima immortale, costruita dal demiurgo, in un corpo mortale. Si tratta di un'operazione che viene affidata nella finzione mitica agli dèi generati dal demiurgo, i quali coadiuvano quest'ultimo fabbricando le parti mortali del cosmo (par. 14).

Prima di esporre nelle linee generali il processo che porta alla formazione dell'uomo occorre fare una premessa di ordine generale, precisando che questa sezione, pur contenendo alcune importanti concezioni di natura biologica, anatomica e fisiologica maturate nell'ambito delle indagini dei decenni precedenti, non intende rappresentare in senso stretto un'esposizione fisico-biologica, ma è motivata primariamente da esigenze di carattere etico, volendo dimostrare come la costituzione psicosomatica dell'uomo sia finalizzata all'obiettivo di rendere attuabile il conseguimento della virtù, nonostante i limiti imposti dall'incorporamento dell'anima[1]. Da questo punto di vista, si può dire che la prospettiva platonica sia essenzialmente di natura antropologica.

Una volta ricevuto dal demiurgo il principio immortale dell'anima, la ragione, gli dèi più giovani vi formano intorno il corpo, dando origine a un'altra specie di anima, soggetta a passioni terribili e necessarie, ossia all'insieme degli stati psichici connessi alla corporeità, come piacere, dolore, desiderio ecc. (69 c 5-d 6). La genesi della componente mortale dell'anima, che Timeo distingue ora in una specie impetuosa e collerica (θυμός) e in una rivolta al desiderio dei piaceri del cibo e del sesso (ἐπιθυμητικόν), appare, come si è anticipato (par. 14), una sorta di reazione psico-fisiologica all'incorporamento della specie razionale[2].

Nel racconto di Timeo il primo passo del processo di costruzione del plesso psicosomatico consiste nella localizzazione corporea delle specie dell'anima: la ragione viene collocata nella testa, separata e protetta dal resto del corpo dall'istmo costituito dal collo; la specie impetuosa nella parte superiore del torace, presso il cuore, divisa e contemporaneamente collegata alla componente divi-

[1] Questo aspetto è stato opportunamente richiamato, tra gli altri, da Steel 2001, pp. 105-6 e 123.

[2] Senza che ciò comporti l'assenza di una componente finalistica che guida l'azione degli dèi: ved. in proposito Johansen 2004, pp. 148-50. Sulle due specie mortali dell'anima e sulla loro localizzazione corporea cfr. Joubaud 1991, pp. 135-8.

na, in modo che possa ricevere da essa gli ordini provenienti dall'"acropoli"; infine la specie desiderante nella parte inferiore del torace, tra il diaframma e l'ombelico, il più possibile distante dalla sede delle deliberazioni che spettano alla ragione (69 d 6-71 d 4).

La connessione che Timeo intende stabilire tra la dinamica che si instaura tra le parti dell'anima e la relazione che lega gli organi corporei emerge con tutta evidenza da questa localizzazione somatica delle specie dell'anima. Egli fa corrispondere a ogni forma psichica un organo specifico: il cervello alla ragione, il cuore alla componente impulsiva e volitiva, i visceri e il fegato alla specie desiderante, in modo che la gerarchia tra le parti dell'anima si rispecchi in quella tra gli organi del corpo. In altri termini il rapporto gerarchico che si instaura tra cervello, cuore e fegato riproduce sul piano organico quello tra ragione, impulso e desiderio[1].

La natura funzionale della gerarchia tra gli organi corporei e il ruolo che essa esercita sul piano psichico emergono a partire dal ruolo che viene assegnato al cuore e al fegato: il primo, definito «nodo dei vasi» sanguigni e «sorgente del sangue», è collocato nella «sede di guardia», in modo che possa trasmettere a tutto il corpo, attraverso il ribollire del sangue prodotto dall'impulso impetuoso, gli ordini derivati dalla ragione (70 a 7-c 1); il fegato, dal canto suo, in virtù della capacità riflettente di cui è dotato (in quanto denso, liscio e lucido), trasmette alla componente inferiore dell'anima i comandi della ragione trasformati in immagini visibili che si riflettono in esso come in uno specchio (71 a 3-d 4)[2].

Come si può facilmente apprezzare anche a partire da questa rapida presentazione, la costruzione del plesso psicosomatico è finalizzata a determinare le condizioni che consentano alla ragione di esercitare il comando sulle altre istanze psichiche, senza subire

[1] Manuli – Vegetti 2009, pp. 99-101 osservano come la gerarchia tra le parti dell'anima teorizzata nella *Repubblica* si proietti sul piano somatico nel *Timeo*, dove i fenomeni vitali collegati agli organi fondamentali si strutturano secondo un criterio gerarchico e piramidale, che prevede al vertice il cervello (manifestazione organica della ragione), nella zona intermedia il cuore (espressione dell'impeto) e alla base il fegato e i visceri (connessi ai desideri corporei).

[2] Sulla struttura e la funzione organica del cuore e sul ruolo che esso esercita all'interno del sistema vascolare, nonché sulle fonti da cui dipende la descrizione platonica, cfr. Joubaud 1991, pp. 74-80. Per quanto concerne il fegato e la sua capacità di trasmettere anche alla componente desiderante una visione della verità trasformando in immagini i pensieri concettuali ved. Steel 2001, pp. 117-8 e Manuli – Vegetti 2009, p. 111.

gli influssi che da esse possono derivare. La sua collocazione nell'acropoli del corpo, protetta dal collo, ne garantisce un efficace riparo dalle sedi del tumulto, ma nello stesso tempo la relazione organica tra il cervello, il cuore e il fegato le consente di esercitare, almeno potenzialmente, il controllo sull'intero sistema. Non va infine dimenticato che anche la componente psichica meno soggetta al controllo della ragione, l'ἐπιθυμητικόν, svolge un ruolo fondamentale poiché, attraverso gli organi ai quali risulta collegata, stimola i desideri necessari alla prosecuzione dell'esistenza e alla perpetuazione della specie.

All'interno del dibattito tra encefalocentrismo e cardiocentrismo che ha attraversato la parte finale del V secolo a.C. la posizione del *Timeo* sembra profilarsi come una forma di encefalocentrismo mitigato o ragionevole, il quale, pur riconoscendo il primato del cervello sugli altri organi corporei, non rinuncia ad assegnare anche a questi ultimi, e in particolare al cuore, una funzione di primo piano, ancorché all'interno di un modello di tipo gerarchico[1].

Sul piano filosofico generale la costruzione dell'organismo umano contenuta nel *Timeo* sembra assumere un registro duplice ma convergente. Essa dà luogo a una *somatizzazione* dell'anima, conseguente alla distribuzione territoriale delle sue istanze, e a una simmetrica *psicologizzazione* del corpo, prodotta dalla gerarchizzazione dinamica degli organi. Il corpo cessa di essere un recipiente di fluidi, alla maniera di molti trattati ippocratici, o un aggregato di membra, per diventare un organismo complesso finalizzato allo svolgimento delle funzioni dell'anima nelle sue varie componenti. Se nella *Repubblica* Platone aveva trasferito nell'anima le istanze della corporeità, nel *Timeo* egli opera un processo di localizzazione somatica dell'anima e di psicologizzazione del corpo.

L'esposizione della fabbricazione del corpo umano a opera degli aiutanti del demiurgo prosegue con la costruzione del midollo, delle ossa, della carne, dei nervi e di tutte le componenti dell'organismo (73 b 1-76 e 6). Un ruolo di primo piano viene esercitato dal midollo che è prodotto a partire dai triangoli, regolari e lisci, che compongono tutti gli elementi primari. La sua importanza

[1] Del resto Platone non poteva certamente misconoscere la centralità del cuore nell'ambito del sistema vascolare, messa in evidenza dalle ricerche anatomiche compiute nei decenni precedenti. E neppure la prospettiva marcatamente emocentrica testimoniata da Empedocle (DK 31 B 100) sembra estranea alla ricostruzione proposta da Timeo.

è testimoniata dal fatto che esso costituisce la materia di cui è fatto il cervello, che è concepito infatti come midollo plasmato in forma sferica (73 c 8)[1]; inoltre il midollo sembra costituire il punto di contatto tra la componente corporea e quella psichica dell'organismo (73 c 3-4). Dal midollo, attraverso un complesso processo artigianale che prevede una serie di mescolanze, nascono le ossa. L'applicazione del solito metodo riduzionistico incentrato sui triangoli che compongono gli elementi fondamentali consente alle divinità descritte da Timeo di plasmare anche le altre parti del corpo: carni, nervi, tendini, pelle, capelli ecc.

Al termine della plasmazione di tutte queste componenti gli artigiani divini costruiscono all'interno dell'organismo il sistema vascolare, che trasporta il nutrimento per tutto il corpo e che funge anche da apparato respiratorio (77 c 6-79 e 9). La descrizione di questo sistema non viene semplificata, come probabilmente era nelle intenzioni dell'autore, dal ricorso all'analogia con la nassa (κύρτος), un particolare strumento da pesca[2]. Al di là dei singoli aspetti della ricostruzione platonica e dei problemi connessi alla comprensione dell'analogia, si può constatare come respirazione, nutrimento e digestione siano manifestazioni riconducibili a un sistema unitario, finalizzato alla conservazione della vita[3].

Volendo ribadire il carattere finalistico e l'orientamento etico che muove l'operatività artigianale degli dèi minori nella plasmazione del corpo, si può menzionare il caso della fabbricazione dell'intestino, che presenta un carattere quasi paradigmatico: per porre un freno alla voracità insaziabile degli uomini, causa di malattie e di morte, gli dèi formarono il basso ventre, come un ricettacolo, e lo dotarono dell'intestino, la cui forma a elica rende più lenta l'espulsione dei cibi e dunque procrastina lo stimolo dell'appetito (72 e 3-73 a 8). Si tratta di uno dei numerosi esempi che dovrebbero certificare come l'azione della divinità, almeno all'interno della finzione del «racconto verosimile», sia orientata a fare in modo che l'uomo venga messo nelle migliori condizioni per assumere un comportamento che lo conduca all'acquisizione della virtù.

[1] Sul cervello come prima specificazione del midollo cfr. Joubaud 1991, pp. 55-6.
[2] Come osservava a suo tempo Taylor 1928, pp. 547-8, per il quale l'esempio scelto da Platone, se poteva agevolare la comprensione del sistema respiratorio e circolatorio ai lettori dell'epoca, di fatto lo complica a noi, che ignoriamo come fosse una nassa.
[3] Una presentazione accurata dei meccanismi di funzionamento dell'apparato respiratorio e vascolare si trova in Joubaud 1991, pp. 64-88.

21. *Nessuno è cattivo volontariamente: le basi fisiologiche del vizio e l'importanza di una terapia integrata*

La natura finalistica dell'operatività demiurgica, che include anche le azioni dei collaboratori divini, non è tuttavia in grado di rimuovere completamente le cause del vizio, che risultano inscindibilmente connesse alla presenza di un fattore irriducibile all'intelletto, dipendendo in maniera inesorabile dall'incorporamento dell'anima immortale in un principio mortale.

Platone descrive questa situazione all'interno del grande mito cosmologico e antropologico del *Politico* collocandosi in una prospettiva metafisica: egli individua la causa del disordine dell'universo nella natura corporea della sua composizione (τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως), vale a dire nella condizione disordinata in cui esso si trovava prima di trasformarsi in un cosmo, giacché, mentre ciò che è bello deriva da colui che lo ha plasmato, il disordine e l'ingiustizia provengono dallo stato precedente e sono trasferiti dall'universo nella sua interezza ai viventi che lo popolano, uomini compresi (*Pol.* 273 b 4-c 2). Il disordine, e dunque il male che da esso consegue, risultano in qualche modo riconducibili al legame dell'anima con il corpo: essi costituiscono in un certo senso un aspetto dell'influsso esercitato dalla corporeità, senza che ciò comporti l'ammissione di un vero e proprio principio metafisico del male[1].

A partire da 81 e 6 Timeo espone in modo piuttosto dettagliato le cause dell'insorgere nel corpo delle malattie, proponendo un'eziologia basata sostanzialmente sul richiamo al venire meno di una condizione di corretto equilibrio sia tra gli elementi primari sia tra i composti formati a partire da essi[2]. Quindi passa a esaminare le malattie dell'anima, le quali sono spesso prodotte o accresciute da squilibri nella complessione somatica (86 b 2-87 b 8). Ed è proprio questo l'aspetto più interessante di questa sezione, il fatto cioè che, sulla base della stretta connessione precedentemente stabilita tra l'anima e il corpo, vengano messe le basi per una concezione psicosomatica della malattia.

Secondo Timeo la salute del corpo, dell'anima e dell'unione cui

[1] Sulla questione ved. Wood 2009, pp. 362-79.
[2] Per un esame accurato delle varie tipologie di malattie, corredato dal richiamo alle concezioni medico-scientifiche precedenti, si rinvia a Cornford 1937, pp. 332-43 e soprattutto a Grams 2009.

essi danno luogo equivale a una condizione di ordine, di equilibrio, di proporzione e di misura tra le parti, mentre uno stato opposto determina la malattia (87 c 4-d 3)[1]. Questo principio generale si applica prima di tutto al rapporto tra l'anima e il corpo, dove salute e malattia, virtù e vizio sono determinati appunto dalla presenza di συμμετρία o di ἀμετρία, ossia dal bilanciamento (o dalla sua assenza) tra le componenti. Il medesimo criterio è valido anche per il corpo e per l'anima considerati singolarmente, poiché in entrambi i casi la salute, cioè lo stato virtuoso, è prodotto da un corretto rapporto tra le parti, vale a dire tra gli organi nel caso del corpo e tra le specie nel caso dell'anima. Attraverso un simile schema teorico Timeo estende al rapporto tra anima e corpo la validità del principio secondo il quale la salute, ossia la virtù (ἀρετή), di un oggetto è data dalla presenza in esso di ordine e proporzione tra le parti. Nella *Repubblica* questo modello consente a Socrate di supportare la tesi dell'intrinseca attrattività della virtù – in quel caso della giustizia – la quale corrisponde a una condizione sana dell'anima, esattamente come la salute equivale a uno stato non patologico del corpo (*Resp.* IV 443 c 9-444 d 5)[2].

L'assenza di proporzione e armonia si manifesta nel caso del corpo quando le sue parti sono tra loro sproporzionate per eccesso o per difetto, rendendo difficile l'espletamento delle funzioni e provocando malattie; analogamente nel caso del rapporto tra corpo e anima la prevaricazione di una componente sull'altra determina una serie di disfunzioni che compromettono la salute complessiva del vivente (87 d 3-88 b 5). L'esistenza di uno stretto legame tra le due componenti del vivente rende necessaria una *terapia integrata* che sia in grado di valorizzare le capacità sinergiche di corpo e anima e che prende forma, secondo Timeo, nell'ingiunzione «a non muovere né l'anima senza il corpo né il corpo senza l'anima», in modo da ottenere tra loro un rapporto equilibrato e sano (88 b 5-c 1).

Una simile concezione, preparata dalla psicologia contenuta nella *Repubblica*, segna un distacco netto e inequivoco dalla posizione che Socrate sembra promuovere nel *Fedone*, dove la pratica fi-

[1] Sulle implicazioni olistiche di questa concezione della salute cfr. Adams 1997, pp. 64-5.
[2] L'analogia tra corpo e anima viene sviluppata analiticamente in *Gorg.* 464 a 8-466 a 4 allo scopo di mostrare come la retorica non sia una tecnica, bensì una forma di competenza empirica priva di basi scientifiche, e che il corrispettivo della medicina sia rappresentato per l'anima dalla giustizia: cfr. in proposito Joubaud 1991, pp. 201-4.

losofica viene presentata come una «preparazione alla morte» (64 a 4-9), ossia un distacco dell'anima dalla «prigione» rappresentata dal corpo. Bisogna tuttavia osservare che una simile tesi, certamente legata al clima pitagorizzante della conversazione tra Socrate e i suoi interlocutori, non invita tanto a sopprimere le componenti somatiche e desideranti dell'individuo quanto a sottoporle al controllo dell'istanza razionale, che in quel dialogo è rappresentata dall'anima. In questa prospettiva il *Timeo* non va dunque visto come il radicale abbandono della dottrina del *Fedone*, bensì come l'approfondimento, già anticipato nella *Repubblica*, dell'esortazione a orientare la condotta esistenziale sulla base della ragione.

La concezione psicosomatica sviluppata da Timeo ha significative ricadute sul piano etico. In effetti l'unità del vivente fa sì che al vizio morale non sia estranea una cattiva disposizione del corpo. Si tratta di una tesi molto celebre e non priva di aspetti problematici, tanto che uno studioso del calibro di Taylor arrivò a sostenere che la prospettiva deterministica che essa sembra comportare (con il rifiuto della responsabilità individuale) la renderebbe sostanzialmente estranea all'etica socratico-platonica e confermerebbe il carattere pitagorico del contenuto del discorso di Timeo[1].

Anche in questo caso è consigliabile muoversi con cautela, iniziando a osservare come il richiamo all'influenza della costituzione corporea sulla patologia psichica (86 b 2-4)[2] si accompagni alla ripresa di una delle più celebri tesi dell'etica socratica, spesso presentata nella forma del paradosso secondo il quale nessuno è cattivo volontariamente (κακὸς ἑκὼν οὐδείς), poiché si diventa viziosi διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν, «a causa di una qualche cattiva condizione del corpo e di mancata educazione al nutrimento», cioè di una crescita non sostenuta da un'adeguata παιδεία (86 d 4-e 3)[3]. La dipendenza del vizio morale dalla complessione corporea e da altri fattori irriducibili alla volontà dell'individuo (per esempio l'appartenenza a città rette da cattive costituzioni o attraversate da discorsi pubblici pericolosi) non

[1] Taylor 1928, p. 616: «here again T. does not express the thought of Socrates or Plato»; ma cfr. l'equilibrata messa a punto di Cornford 1937, pp. 343-4.
[2] Per un'approfondita discussione di questo importante passo cfr. Lautner 2011, pp. 25-30.
[3] Cfr. Scolnicov 1997, p. 363 che arriva a sostenere che «in the *Timaeus* there seems to be no room for the non-corporeal element ... vices of the soul are vices of the body». Cfr. anche Steel 2001, p. 127.

conduce tuttavia a una forma di determinismo radicale e tantomeno di de-responsabilizzazione dell'agente, giacché Timeo invita comunque a sforzarsi per mezzo del nutrimento, di attività corrette e degli insegnamenti a fuggire il vizio e a perseguire la virtù (87 b 4-8). Come si deve dunque interpretare la ripresa del motto socratico relativo all'involontarietà del vizio?

Come è noto, il paradosso che stabilisce che nessuno erra volontariamente (*nemo sua sponte peccat*) rappresenta uno dei corollari della tesi socratica relativa all'identità tra virtù (ἀρετή) e conoscenza (ἐπιστήμη)[1]. Sulla base di questo presupposto l'errore morale, cioè il comportamento vizioso, rinvia in ultima istanza a un *deficit* epistemico, consistente nella confusione tra un bene reale e uno apparente che *de re* corrisponde a un male. Poiché ogni agente è mosso dalla ricerca del bene, che equivale all'utile (τὸ ὠφέλιμον), ossia a una condizione di vantaggio per sé (il principio dell'attrattività del bene), se egli compie un atto oggettivamente malvagio lo fa perché non è cognitivamente in grado di determinare ciò che è realmente vantaggioso per sé, per esempio la virtù e il benessere (εὐδαιμονία) che da essa deriva, e si indirizza verso un bene apparente, per esempio la ricchezza o il piacere corporeo. Ciò significa che chi compie un'azione riprovevole, lo fa solo per ignoranza del vero bene, che coincide con ciò che risulta utile e vantaggioso, vale a dire effettivamente attraente dal punto di vista dell'agente. Ogni atto razionale è sempre indirizzato al bene e coincide con una volizione (βούλησις), mentre i comportamenti viziosi sono dettati dagli impulsi e non corrispondono ad autentiche deliberazioni.

Quale è la posizione del *Timeo* rispetto a questa costellazione? Si tratta di un interrogativo cui non è facile fornire una risposta incontrovertibile. Da una parte Timeo sembra effettivamente vincolare il vizio morale a una condizione patologica del corpo; d'altra egli non esclude la responsabilità morale dell'azione, come emerge dall'esortazione a fuggire il vizio e a perseguire la virtù. È probabile che la sua posizione comporti la parziale disgiunzione, molto diffusa nell'etica greca, tra libertà e responsabilità: il fatto che

[1] Si tratta di una tesi che percorre l'intero *corpus*, dai dialoghi "socratici" a quelli del periodo tardo: cfr. p. es. *Apol.* 25 e 5-26 a 7, *Prot.* 345 d 6-e 6, 352 a 8-357 e 8, *Gorg.* 467 c 5-468 c 1, 509 e 2-7, *Men.* 77 b 6-78 c 2, *Resp.* IX 589 c 6-d 3, *Soph.* 228 c 7-d 2, *Phil.* 22 b 3-8, *Leg.* IX 860 d 1-3 ecc. Un'ampia discussione di questa costellazione teorica si trova in Giannantoni 2005, pp. 257-312.

l'individuo non sia completamente libero non significa che egli non risulti responsabile (αἴτιος) dei suoi comportamenti. Da un punto di vista generale si può dire che la complessione somatica influisce sullo stato psichico e dunque sull'attitudine morale dell'individuo, avendo però cura di aggiungere che non può trattarsi di un condizionamento inaggirabile. In altre parole i vincoli imposti dalla necessità sono superabili sia per mezzo di un'educazione integrata (la quale comporta una sinergia tra insegnamento e attività orientate all'interiorizzazione di armonia e proporzione, come la danza e la musica)[1], sia attraverso la capacità di stabilire nell'individuo l'egemonia dell'intelletto e della ragione su tutte le altre istanze, tanto psichiche quanto somatiche. Del resto, se la costruzione demiurgica del cosmo costituisce un modello del comportamento umano, un'esistenza virtuosa deve consistere in un'incessante opera di persuasione della necessità da parte dell'intelletto[2].

In conclusione sembra di poter dire che l'accento posto sull'unità psicosomatica dell'individuo, pur rafforzando l'importanza delle componenti extra-intellettuali nel comportamento morale, non sembra modificare la prospettiva etica ricavabile da altri dialoghi, giacché la conoscenza continua a essere, come vedremo meglio tra breve, la condizione fondamentale, sebbene forse non l'unica, per l'acquisizione della virtù.

22. *L'assimilazione al cielo, la saggezza del mondo e l'immortalizzazione dell'uomo*

L'esposizione della struttura psicosomatica dell'individuo ha decretato l'appartenenza dell'uomo alla sfera mortale. Si tratta di una condizione che consegue all'incorporamento di un principio immortale, l'anima razionale fabbricata dal demiurgo, in un elemento

[1] Come ha giustamente osservato (con molti altri) Johansen 2004, p. 155, la cura di sé comprende anche la cura del corpo. L'importanza della danza e della musica nel processo di interiorizzazione di misura e armonia diventa centrale nel libro II (e in parte nel VII) delle *Leggi*.

[2] La funzione paradigmatica del demiurgo rispetto al comportamento umano si spiega, come vedremo, primariamente in virtù della sua identificazione con l'intelletto ordinatore: come il demiurgo, anche gli individui rappresentano fattori causali che agiscono per mezzo del movimento (89 a 1-3); cfr. in proposito Armstrong 2004, p. 175; ved. anche Strange 1999, p. 410 e Mahoney 2005, pp. 87-90.

mortale, il quale è in larga parte attraversato dalla causalità necessaria. Le percezioni, gli impulsi, le passioni e i turbamenti connessi alle componenti irrazionali dell'anima costituiscono il prodotto inevitabile, ossia necessario, di questo processo.

Secondo Platone, tuttavia, la condizione mortale determinata dall'incorporamento non rappresenta per l'uomo un "destino" al quale è impossibile sottrarsi, appunto perché la sua origine autentica si colloca nella sfera divina e immortale. Riprendendo e ricodificando la concezione arcaica (di probabile ascendenza orfica) della derivazione divina dell'anima[1], Platone propone nell'ultima parte del *Timeo* una nuova e originale dottrina dell'immortalità, svincolata dalla infinita durata temporale della vita dell'anima e connessa alla condizione epistemica alla quale essa è in grado, almeno in linea di principio, di pervenire[2].

La specie dell'anima che esercita il comando, cioè la ragione, ci è stata assegnata da un dio, ossia dal demiurgo, come un demone[3], ed è stata collocata nella testa, in modo da rivolgersi verso la sua origine celeste e orientare verso l'alto l'intero vivente. Timeo arriva ad affermare in tono enfatico che «non siamo piante terrestri, ma celesti», determinando in questo modo un rovesciamento del tradizionale radicamento terrestre dell'uomo (90 a 2-b 1). In altri termini, al riconoscimento della natura mortale del vivente si accompagna l'idea che una parte di noi abbia un'origine celeste, ossia divina: questa parte corrisponde al demone della tradizione arcaica, che aveva trovato spazio in Empedocle e, in forma di anima, nel pitagorismo.

La natura dell'uomo presenta, dunque, un carattere duplice: da una parte, l'appartenenza al mondo fenomenico, da cui dipende l'insorgenza delle parti irrazionali della sua anima, ne scandisce l'esistenza usuale; dall'altra, la presenza del demone, cioè della componente razionale, conserva una traccia della sua origine divina, la quale può essere in qualche misura ripristinata attraverso

[1] Attestata, p. es., in un *threnos* di Pindaro (fr. 131 b Snell – Maehler), il quale accenna alla presenza nell'uomo, accanto al corpo destinato a seguire la chiamata della morte, di qualcosa che permane sottraendosi alla morte: si tratta di un'immagine vivente della vita (ζωὸν εἴδωλον αἰῶνος) che, sola, proviene dagli dèi (ἐκ θεῶν). Per la presenza di questo motivo nell'orfismo cfr. *Orphicorum Fragmenta*, fr. 288 c Kern.
[2] Per una presentazione più approfondita di questo motivo rinvio a Ferrari 2019, pp. 69-78.
[3] Sulla connessione tra demone e intelletto e sulla concezione antropologica che vi è sottesa cfr. Timotin 2012, pp. 75-81.

la valorizzazione di questa parte. Secondo Timeo, infatti, l'esercizio della ragione, che si esprime nell'amore per l'apprendimento (φιλομαθία) e in pensieri veri, consente di accedere alla forma di immortalità (ἀθανασία) concessa all'uomo, la quale, a sua volta, costituisce la garanzia dell'acquisizione della εὐδαιμονία, vale a dire di quello stato segnato dalla presenza di un εὐ δαίμων, un demone che opera favorevolmente (90 b 6-c 6)[1]. Come si vede, l'immortalità alla quale l'uomo può accedere non inerisce alla presunta sopravvivenza dell'anima al distacco dal corpo, ma attiene alla capacità di raggiungere in questa vita una condizione eccezionale, resa possibile, come si dirà subito, dall'affinità (συγγένεια) tra la parte razionale e divina dell'anima e la sfera trascendente dell'essere (47 b 8, 90 a 5)[2]. Come in altri dialoghi, anche nel *Timeo* questa costellazione teorica si sostanzia nella celebre concezione della «assimilazione a dio» (ὁμοίωσις θεῷ).

Riprendendo un motivo già anticipato nel corso del dialogo (47 b 5-c 4), Timeo individua nel cielo l'oggetto che l'uomo deve contemplare per farne un modello cui assimilare i movimenti della propria anima: si tratta in particolare delle rivoluzioni circolari dell'intelletto (περίοδοι τοῦ νοῦ). Egli precisa che questo processo di assimilazione è reso possibile dall'affinità tra i moti astrali e quelli della parte razionale dell'anima, che nel cielo ha la sua origine metafisica, ossia la sua «prima generazione» (πρώτη γένεσις). Nel momento in cui l'individuo riesce a correggere i moti rettilinei prodottisi a causa dell'incorporamento e dell'insorgenza delle componenti irrazionali dell'anima e a ripristinare la circolarità dell'intelletto, rendendo simile il contemplante all'oggetto contemplato «secondo l'antica natura» (κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν), vale a dire secondo l'originaria natura dell'anima[3], egli acquisisce la per-

[1] Sul legame tra εὐδαιμονία ed εὐ δαίμων cfr. Taylor 1928, pp. 633-4, Cornford 1937, p. 354 nt. 2 e Sedley 1999, pp. 319-20. Non si può escludere un'allusione a Eraclito, il quale aveva affermato che ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, ossia il carattere è per l'uomo il suo demone (o destino): DK 22 B 119 (= fr. 98 Fronterotta). Su tutto ciò ved. la nota a 90 a 2-b 1.

[2] Sul motivo dell'affinità o comunanza tra la parte divina dell'anima (il δαίμων) e la sfera divina della realtà (che nell'universo trova espressione nei moti astrali) cfr. Carone 2005a, pp. 70-4.

[3] La formula ἀρχαία φύσις riferita all'anima compare anche in *Resp.* X 611 c 7-d 1 all'interno della presentazione dell'analogia tra l'anima stessa e la figura mitica di Glauco, un pescatore trasformato in divinità marina (611 b 9-612 a 7): come Glauco è stato reso irriconoscibile dalle incrostazioni e dalle escrescenze che hanno sfigurato il suo cor-

fezione della sua condizione, si assimila cioè al divino, conseguendo la forma di immortalità alla quale l'essere mortale può accedere.

Già i lettori antichi dei dialoghi avevano constatato come in essi fossero presenti diverse versioni della concezione della «assimilazione a dio». Giovanni Stobeo, sulla base del dossografo Ario Didimo, riporta la tesi che dovrebbe risalire a Eudoro di Alessandria (I sec. a.C.), secondo il quale Platone avrebbe esposto questa dottrina da un punto di vista etico nella *Repubblica*, logico nel *Teeteto* e fisico, ossia cosmologico, nel *Timeo* (*Eclogae* II 49, 18-22)[1]. In effetti nella *Repubblica* l'oggetto dell'assimilazione consiste nel paradigma eidetico, cioè nel mondo delle idee, la cui perfezione e il cui ordine l'uomo deve cercare di riprodurre sia nella sua vita interiore sia in quella pubblica (*Resp.* VI 500 b 8-d 9); nel *Teeteto* l'assimilazione a dio si sostanzia nell'invito a fuggire la natura mortale, ossia questo mondo, in direzione della sfera intelligibile (176 a 8-b 2), vale a dire nell'assimilarsi al modello divino e felice prendendo le distanze da quello non divino e del tutto infelice (176 e 3-4); nel *Timeo*, come si è visto, l'oggetto dell'assimilazione è rappresentato dai moti circolari, regolari e uniformi degli astri, i quali costituiscono la manifestazione fisica della razionalità dell'intelletto. Lo scostamento presente nel *Timeo* rispetto alle altre versioni di questa concezione non comporta una vera e propria tensione, poiché il cielo istanzia nella forma più alta possibile nell'ambito del mondo fisico la perfezione del modello ideale. Da questo punto di vista la razionalità incorporata nei moti del cielo costituisce l'espressione fisica dell'intelletto metacosmico che plasma l'universo sulla base del paradigma ideale; del resto, come si è già avuto modo di osservare (par. 12), il cielo costituisce il luogo cosmico dove si manifesta in maniera più incisiva (e percepibile) l'azione ordinatrice dell'anima del mondo.

L'idea che i moti astrali costituiscano l'espressione diretta della causalità riconducibile all'intelletto che opera per mezzo dell'anima ritorna nelle *Leggi*, dove l'Ateniese arriva a sostenere che l'intelletto è «padrone» (ἐγκρατής) del movimento ordinato degli astri (XII 966 d 9-e 4) e che non può considerarsi timorato di dio chi non è capace di cogliere in essi la sua presenza (967 d 4-e 2)[2].

po, così l'antica natura dell'anima, la ragione, risulta irriconoscibile a causa del contatto con il corpo, che determina l'insorgere delle parti irrazionali e mortali (cfr. p. LXXXI).

[1] Sulla testimonianza risalente a Eudoro cfr. Sedley 1997, p. 337.

[2] Per il parallelo fornito dalle *Leggi* cfr. Armstrong 2004, pp. 177-81.

L'assegnazione alla sfera celeste di una funzione etica comporta una conseguenza di importanza filosofica cruciale. Come emerge dall'intera esposizione di Timeo, la cosmologia non è *value-free*[1], giacché essa, per mezzo del racconto di una realtà che incorpora un consistente tasso di ordine e di bellezza grazie a un'azione finalisticamente orientata, fornisce un modello per il comportamento dell'uomo. In questo modo Platone inaugura il pensiero della *saggezza del mondo*, vale a dire quella concezione che assegna alla realtà mondana il ruolo di paradigma del comportamento morale: «è l'imitazione dell'ordine preesistente delle realtà non umane, fisiche, che viene ad aiutare l'uomo a raggiungere la pienezza della sua umanità ... La saggezza sarà un'imitazione del mondo»[2]. L'idea che il cosmo, in quanto razionale e organizzato teleologicamente, incorpori una dimensione etica è destinata a essere ripresa e radicalizzata dai filosofi stoici, per i quali la saggezza consiste nell'uniformarsi al ritmo dell'universo[3].

Del resto, l'assegnazione al cosmo della funzione di oggetto del processo di assimilazione a dio non deve sorprendere, giacché nel corso del dialogo (34 a 8-b 1, 68 e 3-4), e poi nelle parole che lo concludono (92 c 7), Timeo presenta l'universo come un «dio sensibile», ossia come un'entità che partecipa in qualche modo della natura divina e immortale. Secondo Timeo, dunque, l'uomo può pervenire già in questa vita a una condizione di immortalità nella misura in cui valorizza la componente divina e razionale della sua anima e assimila i movimenti di questa a quelli dell'universo. Il concetto di immortalità che è implicato in questa concezione merita qualche osservazione supplementare, anche in ragione dell'influenza che esso ha esercitato su Aristotele. L'immortalità di cui parla Timeo risulta senza dubbio svincolata dalla sopravvivenza dell'anima al distacco dal corpo, sebbene egli non rinunci a proporre una bizzarra concezione della trasmigrazione, che evidentemente comporta la continuità temporale dell'anima (90 e 6-92 c 3)[4].

[1] Johansen 2004, p. 2. In generale sulla funzione etica dell'astronomia cfr. Carone 2005a, pp. 68-78.
[2] Brague 2005, p. 41, al quale si rimanda per la ricostruzione di questa forma di pensiero.
[3] Le radici platoniche dell'etica stoica e in particolare la dipendenza dal *Timeo* della concezione del *telos* sviluppata all'interno di questa scuola sono state indagate in modo approfondito da Betegh 2003.
[4] Si tratta di una sezione il cui contenuto è da Timeo stesso presentato come accessorio rispetto al tema del dialogo (90 e 3-6). In questa appendice viene esposta la ge-

Nel *Simposio*, all'interno del discorso di encomio a Eros tenuto dalla sacerdotessa Diotima, Platone teorizza una nozione di immortalità molto simile a quella sviluppata nel *Timeo*[1]. Come è noto, la sacerdotessa di Mantinea stabilisce una connessione tra il desiderio di generare, al quale presiede Eros, e l'aspirazione all'immortalità, tanto che Eros è definito in termini di «amore dell'immortalità» (*Symp.* 206 e 7-207 a 4). Una simile tensione da parte della natura mortale prende forma nella ricerca di essere per quanto possibile immortale (207 d 1-2). Si tratta di un'aspirazione pervasiva che coinvolge tutti i viventi, e che, per Diotima, assume tre differenti forme, a seconda che l'individuo interessato sia gravido nel corpo o nell'anima. Nel primo caso l'immortalità si realizza attraverso la perpetuazione della specie indotta dal desiderio sessuale, in modo che la mortalità dell'individuo sia in qualche modo superata dall'immortalità della specie; nel secondo caso essa si concretizza nel desiderio della fama conseguita per mezzo dei prodotti dell'attività dell'intelligenza. Ma esiste una terza specie di immortalità, anch'essa generata dall'anima e tuttavia superiore a quella filotimica. Si tratta dell'immortalità filosofica, connessa all'acquisizione della conoscenza suprema, ossia del sapere relativo alle idee: essa si colloca al culmine della *scala amoris* e prevede la conoscenza dell'idea del bello, vale a dire di una forma di bellezza non istanziata nelle singole cose belle bensì assoluta, cioè non qualificata e a-prospettica. Quando l'iniziato ai misteri d'amore raggiunge questo stadio, la sua condizione diventa simile a quella degli dèi, tanto da condividerne l'immortalità (*Symp.* 211 d 8-212 a 7).

Si tratta dunque di un'immortalità di tipo filosofico che si sostanzia nell'acquisizione di una condizione conoscitiva eccezionale e tuttavia non preclusa in linea di principio all'uomo, proprio in ragione dell'affinità che lega la parte superiore della sua anima alla sfera delle idee e al regno della ragione. Una simile concezione è destinata a essere ripresa e sistematizzata da Aristotele, il quale, prendendo le distanze dalla tradizionale prudenza della morale

nerazione delle altre specie animali (di terra, aria e acqua), accompagnata dalla dottrina mitica della reincarnazione dipendente dal tipo di vita condotta (che Timeo aveva anticipato in 42 b 2-d 2). Il fatto che le varie forme di vita siano presentate come degradazioni è stato sensatamente inteso da Cornford 1937, pp. 357-8 «for the sake of the mythical doctrine of punishement by trasmigration». Su tutto ciò cfr. la nota a 90 b 1-c 6.

[1] Sulle analogie tra i due dialoghi cfr. Jorgenson 2016.

greca, che invita a non travalicare i limiti della natura umana, esorta a superare questi confini e a immortalizzarsi (ἀθανατίζειν), ossia ad assimilarsi al divino, in virtù del possesso da parte dell'uomo dell'intelletto, cioè di una componente divina: «Se quindi l'intelletto rappresenta qualcosa di divino rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana. D'altro canto, però, non bisogna, in quanto si è uomo, limitarsi a pensare cose umane, né, in quanto si è mortale, limitarsi a pensare cose mortali, come si consiglia, ma, per quanto è possibile, bisogna rendersi immortale e fare di tutto per vivere secondo la parte migliore che è in noi» (*Eth. Nic.* X 7, 1177 b 30-4)[1].

23. *Perché il* Timeo*?*

Il lungo monologo di Timeo è parte di un disegno complessivo che contempla, come abbiamo visto (parr. 4-5), il progetto della città ideale descritto nella *Repubblica* e riassunto all'inizio del dialogo e la narrazione delle gesta dell'Atene antichissima, i cui ordinamenti riproducono, o quantomeno imitano, quelli della *Kallipolis*. All'interno di questo piano, al discorso di Timeo è assegnato il compito di consegnare a Crizia gli uomini destinati a compiere le imprese che questi ha annunciato nel prologo del dialogo e che dovrà esporre dettagliatamente nello scritto a lui intitolato. Per assolvere a un simile compito Timeo deve ricostruire la genesi dell'universo e contestualmente indicare la collocazione fisica e metafisica dell'uomo, producendo contemporaneamente un movimento verso il passato, avvicinandosi in qualche misura agli eventi narrati da Crizia. Tutto ciò emerge sul piano della superficie dialogica, ossia sulla base degli indicatori espressamente formulati nello scritto.

Non c'è poi dubbio che la cosmogonia e la cosmologia esposte da Timeo abbiano un'immediata finalità etica, poiché il racconto della generazione e della struttura dell'universo e dell'uomo ha l'evidente scopo di mostrare come il primo sia un'entità razionale, ordinata e addirittura divina, e possa dunque costituire un modello per il comportamento morale dell'uomo, e come quest'ultimo, a

[1] Sulle radici platoniche di questa concezione ved. Sedley 1997, pp. 335-6 e 1999, pp. 325-6. Più in generale sui presupposti filosofici dell'idea di immortalità platonico-aristotelica cfr. Vegetti 2018 e Ferrari 2019, pp. 83-9.

sua volta, sia stato plasmato in maniera tale da trovarsi nelle condizioni per conseguire la virtù, superando gli ostacoli che l'incorporamento dell'anima divina inevitabilmente comporta. In altre parole Timeo ha voluto mostrare ai suoi ascoltatori e indirettamente ai lettori del dialogo che il cosmo è un luogo tutto sommato adatto a praticare la virtù[1]. Del resto la trattazione del cosmo presenta anche uno scopo politico, poiché essa risponde all'interrogativo su «quale mondo occorra presupporre perché sia possibile e plausibile l'iscrizione in esso di una città buona come quella della *Repubblica*»[2].

Se si prova ad allargare la visuale, estendendola al di là dei confini della trilogia che il *Timeo* forma con la *Repubblica* e con il *Crizia*, si possono proporre alcune considerazioni che contribuiscono a integrare il contenuto del dialogo nel complesso della produzione filosofica di Platone. Per molto tempo si è pensato che con il *Timeo* Platone intendesse proporre una sostanziale riabilitazione del mondo fisico e fenomenico, piuttosto disprezzato nei dialoghi centrali[3]. In realtà un simile punto di vista appare unilaterale soprattutto in considerazione del fatto che anche negli scritti che precedono il *Timeo* non sembra emergere una radicale svalutazione del dominio sensibile e corporeo, tanto più che Platone non relega questa sfera nel campo del non essere, ma le assegna uno statuto ontologico ed epistemologico intermedio (μεταξύ) tra la perfezione e la pienezza delle idee e il non essere (*Resp.* V 477 a 1-479 b 9). Anche in altri scritti, esattamente come nel *Timeo*, le realtà empiriche possiedono caratteri determinati e possono costituire i referenti di una forma di conoscenza, sia pure doxastica e dunque non del tutto affidabile. Nel *Timeo* il quadro non subisce sostanziali modifiche, se non per l'accento posto sul ruolo degli enti matematici nel processo di razionalizzazione e ordinamento del mondo fenomenico: Platone riconduce l'ordine e l'intelligibilità del cosmo sensibile alla presenza di numeri e figure, cui è affidato il compito di veicolare nei limiti del possibile l'ordine del paradigma eidetico nel dominio dell'estensione e della corporeità[4]. Ma anche l'assegnazione

[1] L'attribuzione al discorso di Timeo di una finalità etica va accompagnata dalle precisazioni di Donini 1988, pp. 11-3, il quale invita, giustamente, a non fermarsi a una simile conclusione, bensì a valorizzare adeguatamente il contenuto filosofico e scientifico di questa esposizione.
[2] Vegetti 2007, pp. 116-7.
[3] Un'opinione che trova ancora un certo credito in Sattler 2010, pp. 250-1.
[4] Su questo motivo si rinvia a Kahn 2013, pp. 200-6.

agli enti matematici di una posizione preminente non può considerarsi davvero come una novità, anche in considerazione di ciò che si può leggere nel libro VII della *Repubblica* a proposito della funzione propedeutica che le discipline matematiche (aritmetica, geometria piana e solida, astronomia e armonica) esercitano nei confronti della dialettica[1].

In realtà la cosmologia e la fisica contenute nel *Timeo* hanno l'obiettivo di fornire una risposta efficace al formidabile attacco condotto dall'eraclitismo contro la razionalità, la conoscibilità e la descrivibilità del mondo: per Platone l'universo non ha nulla a che fare con l'immagine che di esso avevano proposto Eraclito e soprattutto i suoi seguaci, i quali concepivano la realtà come un campo attraversato da un incessante e indeterminato flusso di eventi tra loro irrelati e inaccessibili a un soggetto anch'esso immerso in questo flusso e privo di continuità temporale (cfr. *Theaet.* 181 b 8-183 b 5); il flusso è, secondo Platone, governato da una normatività di natura matematica, che si esprime sia nella risoluzione dei corpi e delle loro qualità nei triangoli elementari (e nella conseguente legge di trasformazione dei corpi primari), sia nella presenza del tempo, numericamente strutturato, il quale fornisce un parametro per misurare gli eventi. In questo senso la matematica offre un antidoto prezioso contro l'ontologia del flusso propugnata dall'eraclitismo radicale.

Si è talora sostenuto che nel *Timeo* Platone modifichi in maniera significativa la sua concezione della partecipazione. Anche in questo caso, però, uno sguardo più attento induce a ritenere che in realtà egli si limiti ad approfondire e a precisare ciò che in altri dialoghi aveva sostenuto in maniera più generica. In effetti, se solitamente egli sostiene che le cose ordinarie sono ciò che sono in virtù della loro partecipazione alle idee trascendenti (p. es. *Parm.* 128 e 6-129 a 6), nel *Timeo* accentua la componente dinamica del fenomeno metafisico (e metaforico) della partecipazione, concependo i corpi sensibili come il risultato della partecipazione del ricettacolo all'intelligibile. Quest'ultimo sembra giocare un ruolo attivo

[1] Il ruolo cosmologico che gli enti matematici esercitano e la collocazione che occupano sul piano ontologico trovano un punto di condensazione nella celebre testimonianza di Aristotele (*Metaph.* I 6, 987 b 14-8), secondo il quale Platone avrebbe assegnato a essi una posizione intermedia tra i sensibili e le idee, condividendo con queste ultime l'eternità e l'immobilità e con gli oggetti ordinari la molteplicità, giacché esistono, per esempio, molti triangoli della stessa specie (ma una sola idea).

ed efficiente nella generazione ontologica degli enti fenomenici; si tratta, tuttavia, di un aspetto che non può considerarsi estraneo ai dialoghi precedenti, dove la causalità delle idee si profila talora in senso attivo, giacché esse sembrano effettivamente determinare nei sensibili i caratteri e le proprietà di cui questi sono in possesso (p. es. *Phaed.* 100 c 9-e 3).

Anche l'altra metafora alla quale Platone ricorre per descrivere la relazione tra le cose ordinarie e le idee, ossia quella dell'imitazione (μίμησις), ritorna nel *Timeo*, arricchita dall'aggiunta della figura mitica del demiurgo, il quale agisce in modo che il cosmo sensibile imiti nel più alto grado possibile il modello fornito dalle idee. Neppure l'innesto della nozione di imitazione all'interno di un paradigma teorico di tipo artigianale può considerarsi veramente nuovo, come testimoniano sia la discussione contenuta nel libro X della *Repubblica*, dove Socrate ricostruisce la produzione di un oggetto artificiale, il letto o il tavolo, da parte di un artigiano (δημιουργός) come l'atto di imitare la corrispondente idea (596 b 4-8), sia la sezione del *Sofista* consacrata a ricostruire le varie forme di produzione, più o meno imitativa (265 e 3-266 d 8).

Il *Timeo* sembra poi giustificare l'attribuzione a Platone di una cauta forma di ottimismo epistemico, confermando nella sostanza l'impressione che si ricava da dialoghi quali il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Simposio* e il *Sofista*. Una simile conclusione viene supportata sia dall'assegnazione alla componente razionale dell'anima di un'affinità con la sfera divina della realtà (90 a 2-b 1 da confrontare con *Phaed.* 79 d 1-7), che le garantisce l'accesso cognitivo a questo dominio ontologico, sia dalla dichiarazione di 53 d 6-7, dove la conoscenza dei principî primi è riservata al dio e a colui che al dio è caro, ossia al filosofo dialettico.

Non si può negare che il *Timeo* sia l'opera di Platone che più direttamente fa i conti con lo statuto del mondo fenomenico. Applicando una procedura tutt'altro che insolita nei dialoghi, qui il filosofo si propone di spiegare la natura di un certo fenomeno, in questo caso l'universo sensibile, ricostruendone miticamente l'origine: il divenire è il prodotto di un atto artificiale compiuto da un artigiano divino sulla base di un modello. La sequenza delle operazioni con le quali il demiurgo plasma l'universo assume la forma di un processo che scandisce nel tempo relazioni e nessi di carattere logico. Da questo punto di vista la cosmogonia di Timeo è qualcosa di simile a un'*analisi strutturale* dell'universo condotta per mez-

zo della temporalizzazione e dell'individualizzazione dei principî e delle cause di volta in volta evocati.

Se prestiamo fede a ciò che Timeo dichiara in conclusione del proemio al suo discorso (29 c 4-d 3), la cosmogonia che egli espone rappresenta una risposta ad analoghi tipi di discorso proposti dai poeti e dai pensatori precedenti. Come accade in questi ultimi, anche la sua presentazione è ricca di dèi che operano nel tempo; ma a differenza dei suoi predecessori Timeo possiede un sapere superiore che contempla la conoscenza delle idee, il principio di causalità e una piena consapevolezza della natura "generata" dell'universo, oltre alla capacità di servirsi in maniera appropriata di analogie e metafore. In questo senso la "fisica" platonica è certamente superiore a quelle proposte dai pensatori presocratici.

A proposito del rapporto con le cosmogonie e cosmologie precedenti si può fare un'ulteriore osservazione. Nel *Fedone* Socrate rimprovera Anassagora di non essersi veramente servito dell'intelletto come causa finale dei fenomeni, appiattendosi di fatto su un modello causale di tipo materialistico e meccanico (97 b 8-98 c 2). L'entusiasmo che egli provò di fronte all'introduzione del νοῦς come «ordinatore e causa di tutte le cose» (ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος) si trasformò rapidamente in disillusione, quando si rese conto che Anassagora non proponeva affatto un modello teleologico in cui il meglio, ossia il bene, giocasse un ruolo rilevante, ma si appellava alle tradizionali cause materiali utilizzate dai naturalisti, inducendolo così ad abbandonare questo metodo e a rifugiarsi nei λόγοι, vale a dire nella concezione delle idee (98 c 2-100 a 8). Resta controversa tra gli studiosi la questione che concerne l'esistenza o meno di una relazione tra lo schema teleologico incentrato sull'intelletto e la teoria delle idee[1]. Sia come sia, nel *Timeo* Platone riprende il modello finalistico di un intelletto che agisce in vista del bene, accompagnandolo con il richiamo alle idee, che rappresentano appunto il paradigma dell'azione di questo intelletto.

Si direbbe, dunque, che la cosmogonia del *Timeo* risponda ai requisiti che la fisica di Anassagora non era stata in grado di rispettare e rappresenti contemporaneamente il tentativo di saldare il finalismo con la teoria delle idee: sul piano del racconto verosimile

[1] Un ragionevole tentativo di coniugare i due modelli esplicativi, che presenterebbero molti tratti in comune, viene proposto da Karfik 2004, pp. 26-9.

Timeo descrive l'universo come il prodotto di un atto artigianale compiuto da un intelletto divino che trasferisce nello spazio la perfezione del mondo delle idee; sul piano del contenuto filosofico, la sua esposizione allude alla potenza causale del dominio trascendente dell'essere che genera un cosmo ordinato e razionale, *come se* questo fosse il prodotto di un atto intelligente.

24. *Un'influenza inesauribile*

Se il valore di un'opera si misura *anche* attraverso l'influenza che essa ha esercitato sul pensiero posteriore, non c'è dubbio che il *Timeo* rappresenti uno degli scritti più importanti dell'intera tradizione filosofico-scientifica occidentale. Descriverne il *Nachleben* equivale a ricostruire il cammino di quest'ultima, con la conseguenza che anche solo tracciare una panoramica della ricezione del dialogo andrebbe decisamente al di là dei limiti di questa introduzione. Si può qui solo accennare in forma inevitabilmente cursoria a qualche snodo di questa lunga vicenda.

Proclo (*in Tim.* I 115, 5-6 Van Riel = I 76, 1-2 Diehl) assegna a Crantore di Soli (IV-III sec. a.C.) la qualifica di «primo interprete di Platone» (ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητής), e poiché sappiamo che egli si concentrò in particolare sul *Timeo*, è probabile che le parole di Proclo si riferiscano proprio alla sua esegesi di questo dialogo. Ciò non significa tuttavia che Crantore fu il primo filosofo a interpretare il *Timeo*, bensì che a lui si deve la stesura del primo commentario (quasi certamente parziale) del dialogo, poiché sappiamo che anche prima di Crantore, all'interno della cosiddetta "prima Accademia", il *Timeo* fu oggetto di studio e di esegesi.

Il *Timeo* esercitò un influsso significativo sul pensiero dei primi allievi di Platone, Speusippo e soprattutto Senocrate, in molti campi che vanno dalla metafisica (l'identificazione senocratea del principio supremo con l'intelletto deriva presumibilmente da questo dialogo) alla demonologia (Senocrate sviluppò sistematicamente gli accenni contenuti nel *Timeo* e l'autore dello pseudo-platonico *Epinomide* operò una sorta di teologizzazione della demonologia promuovendo una sintesi con il *Simposio*)[1] e all'astronomia (il mo-

[1] Ved. in proposito Timotin 2012, pp. 93-100.

dello a due sfere del *Timeo* è strettamente collegato all'astronomia matematica di Eudosso), ma non c'è dubbio che fu la cosmogonia l'ambito che attrasse maggiormente l'interesse di questi autori.

Abbiamo anticipato che Aristotele assunse un'interpretazione letterale del racconto della cosmogenesi, arrivando ad accusare Platone di avere concepito il cosmo, contro ogni ragionevolezza ed evidenza fenomenologica, come generato nel tempo e contemporaneamente destinato a non corrompersi mai (*Cael.* I 10, 279 b 17-21)[1]. Allo scopo di portare soccorso (βοήθεια) a Platone difendendolo da simili obiezioni, Speusippo e soprattutto Senocrate proposero di leggere in chiave metaforica e didascalica il racconto della cosmogenesi, suggerendo di concepire l'esposizione platonica in maniera analoga a come si intende la costruzione delle figure geometriche:

> Né è corretto il modo in cui alcuni cercano di portare soccorso a sé stessi dicendo che il cosmo è incorruttibile, pur essendo generato. Costoro sostengono di parlare a proposito della generazione non diversamente da come fa chi costruisce figure geometriche, non perciò intendendo che il mondo sia mai stato effettivamente generato, ma solo a fini didattici, ritenendo che si possa comprendere meglio ciò che essi dicono vedendo il mondo generarsi come una costruzione geometrica (Aristotele, *Cael.* I 10, 279 b 32-280 a 2 = Senocrate, F 73 Isnardi Parente = Baust. 136.0b Dörrie – Baltes)[2].

All'Accademia risale dunque il primo tentativo di interpretare il racconto cosmogonico di Timeo in chiave metaforica, come se esso declinasse, per scopi didattici (διδασκαλίας χάριν), sul piano temporale relazioni di priorità di ordine logico e ontologico. Per i sostenitori di una simile esegesi Platone, esattamente come Aristotele, avrebbe concepito l'universo come eterno, ossia ingenerato, ma sarebbe ricorso a una descrizione temporale al solo scopo di facilitare la comprensione dei rapporti tra gli elementi costitutivi e i composti.

Una posizione simile, sebbene non identica, venne promossa qualche decennio dopo da Crantore, il quale si concentrò in parti-

[1] Una presentazione analitica della critica aristotelica alla cosmogonia del *Timeo* si trova in Baltes 1976, pp. 5-18.

[2] Su questa celebre testimonianza cfr. Baltes 1998, pp. 377-87; non va esclusa l'ipotesi che le parole di Aristotele si riferiscano allo stesso Platone, il quale avrebbe cercato di portare soccorso a sé stesso, ossia a ciò che egli ha scritto nel *Timeo*: cfr. Finkelberg 1996, pp. 399-400. Il dibattito accademico relativo all'interpretazione della cosmogenesi del *Timeo* viene ricostruito da Centrone 2012, pp. 58-66; su tutto ciò rimane fondamentale Baltes 1976, pp. 18-22.

colare sul valore metafisico della nozione di «generato» (γενητός) riferita al cosmo: ai suoi occhi la generazione dell'universo comporta che esso non costituisce un'entità autonoma, ossia autosufficiente, ma qualcosa che deriva da un'altra causa (ἀπ'αἰτίας ἄλλης παραγόμενον), rappresentata presumibilmente dalla sfera trascendente (Proclo, *in Tim.* II 106, 12-4 Van Riel = I 277, 8-10 Diehl = Crantore, fr. 9 Mette = Baust. 139.1 Dörrie – Baltes)[1]. In questo modo Crantore dà avvio a una lunga tradizione esegetica, destinata a conoscere il suo apice con Calveno Tauro (II sec. d.C.), volta a individuare i significati non temporali dell'aggettivo verbale γενητός, in modo da poter intendere la generazione del cosmo del *Timeo* in senso non temporale[2].

Bisogna tuttavia constatare che l'esegesi didascalico-metaforica della cosmogenesi del *Timeo* non ebbe molta fortuna durante l'epoca ellenistica e dovrà attendere il I secolo a.C., con Eudoro di Alessandria, per conoscere una rifioritura che la porterà a divenire, dopo Tauro e Plotino, egemone tra i filosofi platonici. In effetti l'autorità di Aristotele, probabilmente anche grazie alla mediazione di Teofrasto, fece sì che i pensatori di età ellenistica (p. es. Eudemo di Rodi, Teodoro di Soli e lo stesso Cicerone) assunsero un punto di vista letteralista e concepirono in senso reale e temporale la generazione dell'universo descritta nel *Timeo*.

Un'impostazione letteralista e temporalista si trova anche in Filone di Alessandria (I a.C.-I d.C.), che rappresenta però un punto di snodo fondamentale nella storia dell'influenza di questo dialogo per altre ragioni. Filone fu un esegeta del testo sacro degli Ebrei, la *Bibbia*, ma fu anche un profondo e intelligente conoscitore della filosofia greca, di cui seppe servirsi allo scopo di arricchire sul piano concettuale il messaggio mosaico. L'opera filosofica alla quale si rivolse, soprattutto nell'ambito dell'esegesi dei primi capitoli del libro della *Genesi*, fu il *Timeo*, che dovette sembrargli il testo più immediatamente conciliabile con i fondamenti del creazionismo giudai-

[1] Ved. in proposito Baltes 1998, pp. 437-42.

[2] Cfr. Tauro, T 26 Petrucci (= Baust. 140.1 Dörrie-Baltes), il quale individua almeno quattro significati non temporali dell'aggettivo "generato", due dei quali risultano immediatamente applicabili al *Timeo*: il cosmo è detto generato (a) in quanto è in perenne divenire, e/o anche (b) perché la sua esistenza dipende da un'altra causa, ossia da dio. Sui significati non temporali di γενητός cfr. Baltes 1998, pp. 454-60 e Petrucci 2018a, pp. 36-42. Più in generale sull'esegesi del *Timeo* proposta da Tauro cfr. Baltes 1976, pp. 105-21.

co[1]. Non c'è dubbio che l'operazione compiuta da Filone fosse destinata a influenzare in maniera significativa l'attitudine della prima patristica cristiana, che vedrà nel platonismo e in particolare nel *Timeo* il punto di riferimento fondamentale per dotare la nuova religione di un apparato dottrinario consistente sul piano filosofico[2].

Il debito di Filone nei confronti del *Timeo* è certamente cospicuo, ma per gli scopi di questa rassegna è sufficiente limitarsi alla prima parte del *de opificio mundi*, dove l'interprete della *Bibbia* si concentra sulla fondamentale questione dei rapporti tra la divinità creatrice e l'universo generato. Per prima cosa Filone stigmatizza con forza la posizione di coloro che, concependo l'universo come ingenerato ed eterno, hanno accusato implicitamente Dio di inerzia, finendo per onorare il cosmo in misura maggiore rispetto a colui che lo ha generato, che Filone, sulla scorta di *Tim.* 28 c 3, chiama ποιητὴς καὶ πατήρ (*Op. mund.* 7). Egli poi sembra concepire il Dio unico della *Bibbia* come «padre» del cosmo noetico, cioè del mondo delle idee, e «artefice» del mondo sensibile, spiegando in maniera senza dubbio originale il significato dei due celebri appellativi platonici (cfr. par. 7). È interessante inoltre constatare che Filone, anticipando un'attitudine destinata a imporsi in pressoché tutti i lettori antichi del *Timeo*, riferisce gli appellativi a Dio, mentre nel testo platonico essi sono assegnati più genericamente alla causa. Non c'è dubbio che l'impostazione dualistica della sua teoria dei principî, articolata intorno a un principio attivo ed efficiente (τὸ δραστήριον) e a un elemento passivo (τὸ παθητόν) cui non spetta la qualifica di causa (*Op. mund.* 8-9), dipenda da un'interpretazione dualistica della metafisica del *Timeo* già attestata in Teofrasto (*Phys. op.* fr. 9 Diels = Baust. 119.1 Dörrie – Baltes) e molto diffusa durante l'epoca ellenistica, tanto da avere influenzato la fisica stoica. Va infine osservato come l'uso che Filone fa del *Timeo*, interpretato in chiave letterale e temporale, e in particolare della figura del demiurgo, segni un punto di svolta nella storia della ricezione del dialogo, anche per l'accento che pone sulla componente teologica di esso[3].

Negli stessi anni in cui opera Filone si fa strada tra i circoli in-

[1] Cfr. Runia 1986.
[2] A proposito dell'influsso di Filone sulla patristica cristiana cfr. Runia 1999.
[3] A tal proposito si può osservare come Filone modifichi lo schema artigianale del *Timeo*, concependo la fabbricazione dell'universo sul modello della fondazione di una città, dove vengono chiamate in causa tre differenti funzioni, (a) quella *decisionale* che spetta al re, (b) quella *progettuale* assegnata all'architetto e infine (c) quella

tellettuali dell'intero bacino del Mediterraneo un'attitudine nuova riguardo alla filosofia platonica, di cui viene enfatizzata la natura dogmatica e propositiva a discapito dell'interpretazione scettico-aporetica largamente egemone nei tre secoli precedenti. Si tratta di quella fase della storia del platonismo che gli studiosi sono soliti designare con il termine "medioplatonismo" (I sec. a.C.-III sec. d.C.) e che si caratterizza appunto per il tentativo di trasformare il pensiero platonico in un sistema filosofico unitario e coerente. In un simile quadro il *Timeo* è destinato a giocare un ruolo di primo piano, appunto perché esso sembra adattarsi in modo quasi naturale a una prospettiva sistematica (cfr. par. 1). Non è azzardato affermare, come spesso si è fatto, che il *Timeo* rappresentò il dialogo preferito dai filosofi medioplatonici, che infatti dedicarono a esso un numero cospicuo di commenti e di opere esegetiche: autori come Eudoro, Plutarco, Tauro, Attico, Severo, Arpocrazione, e lo stesso Galeno composero scritti per lo più consacrati all'esegesi di singole sezioni di questo dialogo, che fu commentato (per le parti matematiche e astronomiche) da un aristotelico come Adrasto di Afrodisia (II sec. d.C.), e anche quelle opere, come il manuale scolastico intitolato *Didascalicus* e dovuto al misterioso Alcinoo (II sec. d.C.), che non presentano la forma dell'esegesi, dal *Timeo* dipendono largamente nella presentazione delle dottrine di Platone[1].

Gli autori medioplatonici toccarono praticamente tutti i temi trattati dal *Timeo*, dalla cosmologia all'astronomia, dalla medicina alla teoria musicale, dalla psicologia all'antropologia e perfino all'epistemologia, ma non c'è dubbio che gli ambiti nei quali il loro apporto fu più significativo e influente furono la cosmogonia, ossia la questione della natura della generazione dell'universo, e la teologia. Anche in questo caso si possono qui fare solo poche considerazioni.

Nel campo del dibattito intorno alla corretta interpretazione del racconto della cosmogenesi bisogna constatare come il medioplatonismo rappresenti l'ultimo periodo nell'antichità dove si assiste a un confronto aperto tra le diverse posizioni, poiché a partire da Plotino l'interpretazione didascalica prende definitivamente il

operativa che viene svolta dall'artigiano; nel caso della costruzione del cosmo queste tre funzioni sono affidate al medesimo soggetto, vale a dire a Dio (*Op. mund.* 19-20).

[1] Analogo discorso si deve fare per l'esposizione delle dottrine platoniche contenuta nel libro III di Diogene Laerzio (III 67-77), che dipende da un'interpretazione medioplatonica del *Timeo*. Per un quadro sui principali aspetti dell'esegesi medioplatonica di questo dialogo devo rinviare a Ferrari 201 2c.

sopravvento all'interno del platonismo pagano, relegando l'esegesi temporale solo tra i filosofi cristiani (p. es. Giovanni Filopono). In particolare si può osservare come il progressivo imporsi dell'interpretazione didascalico-metaforica, inaugurata dai primi accademici e rivitalizzata nel I sec. a.C. da Eudoro, fu avversata in maniera pugnace da Plutarco e Attico, i quali approntarono una serie di argomenti di carattere testuale e teorico in favore dell'opportunità di concepire la cosmogenesi descritta nel *Timeo* in senso letterale. Plutarco compose uno scritto, il *de animae procreatione in Timaeo*, nel quale sosteneva che tanto l'anima del mondo quanto il cosmo nella sua interezza furono ordinati dal demiurgo a partire da un sostrato caratterizzato da una corporeità disordinata e da una motricità irrazionale (quest'ultima determinata dalla celebre anima precosmica irrazionale); Attico riprese e sistematizzò il punto di vista plutarcheo, dando così luogo a un indirizzo esegetico unitario e consistente, testimoniato da Proclo:

> Plutarco di Cheronea, Attico e i loro seguaci si attaccarono tenacemente a queste parole (*scil. Tim.* 30 a 4-5: πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως), nella convinzione che esse testimoniassero in favore della tesi secondo la quale il cosmo è generato temporalmente; essi affermano che esisteva prima della generazione non solo la materia priva di ordine, ma anche l'anima malvagia, la quale muove questo caos. Infatti, da dove sorge il movimento se non dall'anima? Ma se il movimento è disordinato, deve sorgere da un'anima disordinata. In ogni caso nelle *Leggi* si dice che l'anima buona conduce lungo la via corretta e saggia, mentre l'anima malvagia si muove in modo disordinato e guida in maniera caotica ciò che è da essa governato. Ma una volta che sia sopraggiunta l'azione cosmopoietica del demiurgo, la materia assume la forma del cosmo (πρὸς τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν), mentre l'anima malvagia, partecipando dell'intelletto, diviene saggia e porta a compimento un movimento ordinato. Perché a condurre all'ordine è, nel caso della materia, la partecipazione alla forma, nel caso dell'anima, la presenza dell'intelletto (Proclo, *in Tim.* II 257, 5-19 Van Riel = I 381, 26-382, 12 Diehl = Attico, fr. 23 des Places = Baust. 137.6 Dörrie – Baltes)[1].

Il letteralismo di questi due autori trova espressione anche nell'estensione allo stadio precosmico della norma che stabilisce che l'a-

[1] Su questa importante testimonianza cfr. Baltes 1998, pp. 415-6; in generale su questo aspetto della cosmogonia di Plutarco e Attico ved. Ferrari 2014b, pp. 258-65.

nima è il principio e la causa di ogni movimento: poiché anche prima della generazione dell'universo esisteva movimento, deve esserci un'anima che lo causa, e giacché si tratta di un movimento irrazionale e caotico, esso va ricondotto alla presenza di un'anima precosmica irrazionale e malvagia, la stessa alla quale Platone aveva accennato in modo piuttosto oscuro in *Leg.* X 896 d 5-e 7. Al tentativo di ripristinare l'esegesi temporale della cosmogenesi platonica si oppose, come si è visto, Tauro, il quale con il suo commento al *Timeo* (ὑπόμνημα εἰς τὸν Τίμαιον), parzialmente conservato nello scritto di Giovanni Filopono, *de aeternitate mundi* (*contra Proclum*), pose le basi per il trionfo dell'interpretazione didattica ed eternalista del dialogo.

Il *Timeo* fu un riferimento fondamentale del processo di gerarchizzazione della teologia che coinvolse alcuni importanti filosofi platonici precedenti Plotino, il più celebre dei quali è certamente Numenio di Apamea (II sec. d.C.), la cui dottrina teologico-metafisica, esposta nel dialogo in sei libri *Intorno al Bene*, presenta un andamento gerarchico che anticipa per alcuni aspetti il sistema plotiniano. Opponendosi all'opinione piuttosto diffusa tra i filosofi medioplatonici (in particolare Plutarco e Attico) secondo la quale il demiurgo del *Timeo* si identifica con l'idea del bene della *Repubblica* (p. es. Attico, fr. 12 des Places = Baust. 128.2 Dörrie – Baltes) e costituisce la divinità suprema, Numenio distinse chiaramente questi due principî, collocando al vertice della sua metafisica il primo dio, primo intelletto, essere in sé, identificato con il bene della *Repubblica*, e riservando al secondo dio, ossia al demiurgo, il ruolo di principio cosmologico della generazione dell'universo (cfr. Numenio, frr. 11, 12, 15, 16, 17, 19, 20 des Places)[1]. La posizione di Numenio, motivata dall'esigenza di sottrarre il principio supremo della realtà da ogni compromissione con il mondo fisico (cui è inevitabilmente soggetto il demiurgo), trova sostegno in alcune affermazioni contenute nel *Timeo*, come l'attribuzione al dio demiurgico del predicato della bontà (29 e 1: ἀγαθὸς ἦν) che lascia intendere che esso ne partecipi senza però identificarsi con il bene in sé (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), e soprattutto i due celebri appellativi di 28 c 3, i quali vengono assegnati al primo dio (πατήρ),

[1] La migliore ricostruzione della metafisica e della teologia di Numenio rimane quella fornita da Frede 1987a, pp. 1054-70.

cioè al bene in sé, e al secondo dio (ποιητής), vale a dire al demiurgo del cosmo:

> Numenio, inneggiando ai tre dèi, chiama il primo padre, il secondo artefice e il terzo prodotto, poiché secondo lui il cosmo rappresenta il terzo dio. Cosicché per lui il demiurgo è duplice, ossia il primo e il secondo dio, mentre il terzo è il prodotto dell'attività demiurgica (Proclo, *in Tim.* II 144, 17-21 Van Riel = I 303, 27-304, 2 Diehl = Numenio, fr. 21 des Places = Baust. 197.4 Dörrie – Baltes).

La strategia di Numenio appare chiara: nel tentativo di trovare nel *Timeo* un sostegno alla sua teologia gerarchizzata, egli attribuisce l'appellativo di padre al dio supremo, identico all'idea del bene, riservando quello di produttore o artefice al dio demiurgico. L'affermazione che il demiurgo è duplice si spiega sulla base di ciò che Numenio sostiene nel fr. 16 (= Baust. 128.1 Dörrie – Baltes), dove dichiara che il primo dio rappresenta il demiurgo dell'essere, ossia il principio delle idee, mentre il secondo dio costituisce il demiurgo della generazione, vale a dire del cosmo.

A differenza di molti autori medioplatonici Plotino non compose opere di commento (ὑπομνήματα) al *Timeo*. Ciò non significa, tuttavia, che il dialogo non influenzò in maniera significativa la sua filosofia, che anzi dipende in misura considerevole da questo scritto, oltre che dal *Parmenide*, dal *Sofista*, dal *Filebo* e dal libro VI della *Repubblica*. L'utilizzo implicito del *Timeo* prende forma in Plotino a partire dall'assunzione di due presupposti, tra loro strettamente collegati: (a) l'accettazione dell'esegesi metaforica del racconto della cosmogenesi, e (b) il depotenziamento del paradigma tecnico-artigianale, al quale Plotino preferisce il modello biologico. Entrambe queste opzioni dipendono dal rifiuto di una prospettiva demiurgica la quale rischia di fraintendere la natura della causalità intelligibile. Quest'ultima opera secondo modalità irriducibili a quelle attive nel dominio sensibile: le cause intelligibili agiscono per il solo fatto di essere ciò che sono, e non necessitano di volontà, deliberazione, calcolo e raziocinio; la generazione (eterna) dell'universo a opera del dominio trascendente avviene non per una scelta o un calcolo razionale, come accade nel caso dei prodotti dell'attività demiurgico-artigianale, ma in quanto l'intelligibile è ciò che è e permane in sé stesso, dando automaticamente luogo ad altro da sé[1].

[1] I termini con cui Plotino innesta il *Timeo* nel cuore della sua metafisica "emanazioni-

Il modo nel quale agiscono le cause intelligibili e il significato del ricorso al paradigma artigianale sono chiariti da Plotino in un importante passaggio del trattato VI 7 dal titolo *Su come si è costituita la molteplicità delle idee e sul Bene*:

> In generale lassù non vi è neppure calcolo (λογισμός), ma si parla di calcolo per indicare che ogni cosa nelle realtà posteriori è come se fosse prodotta dal calcolo, e di previsione (προόρασις), perché ogni cosa è così come se un saggio l'avesse prevista (*Enneades* VI 7, 1, 29-32).

Per Plotino, dunque, il ricorso al paradigma artigianale ha senso solo se ci si colloca dal nostro punto di vista: la bellezza e l'ordine del cosmo sensibile risultano immediatamente comprensibili se vengono concepiti come il prodotto di un atto demiurgico; tuttavia, se considerato da un punto di vista metafisico, ossia in sé stesso, il cosmo è prodotto da una causa che agisce senza calcolo e deliberazione, ma solo perché è ciò che è, esattamente come il fuoco scalda e la neve raffredda (*Enneades* V 4, 1, 19-37 e 2, 21-37). Discorso analogo vale anche per la questione della cosmogenesi, la quale non può essere ridotta a un atto unico prodotto dalla volontà di un dio che decide a un certo momento di dare vita all'universo. È appena il caso di rammentare come Plotino, opponendosi a una tradizione ampiamente attestata presso gli autori medioplatonici, interpreti la metafisica del *Timeo* in chiave schiettamente monistica.

Anche sul neoplatonismo post-plotiniano il *Timeo* continua a esercitare un'influenza formidabile, soprattutto perché si ritiene che in esso siano contenuti i «grandi misteri» della filosofia platonica. L'importanza del dialogo sul pensiero dei filosofi neoplatonici viene certificata da una celebre testimonianza relativa a Proclo (V sec.), dovuta al suo biografo Marino. Secondo questi, Proclo avrebbe anteposto il *Commento al Timeo* a tutti i suoi scritti, aggiungendo che «se dipendesse da me, fra tutti i libri antichi lascerei in circolazione solo gli *Oracoli* [*Caldaici*] e il *Timeo*» (*Vita Procli* 38).

A Proclo si deve la composizione di un ampio commentario al *Timeo* (che nella parte conservata arriva fino alla pagina 44 d 2 del dialogo), il quale, oltre a risultare di notevole interesse teori-

sta" sono spiegati con esemplare chiarezza da Chiaradonna 2016, pp. 99-110. Sull'accantonamento da parte di Plotino del modello artigianale (per lo più assunto dai medioplatonici) in favore del paradigma biologico cfr. Michalewski 2014, pp. 103-19.

co, è un prezioso repertorio di informazioni sulle interpretazioni dei secoli precedenti. Secondo Proclo la "fisica" del *Timeo* costituisce una reazione all'indagine materialistica condotta dai presocratici e ripresa da Aristotele, e aggiunge alla causalità orizzontale studiata da questi autori una *causalità verticale* che riconduce l'universo fisico a principî trascendenti e divini che si sostanziano nell'intelletto demiurgico (causa efficiente), nel mondo delle idee (causa paradigmatica) e nell'Uno-Bene (causa finale)[1]. Ma la presenza del *Timeo* nella produzione di Proclo può considerarsi pervasiva, come testimonia la *Teologia Platonica*, in cui il filosofo neoplatonico intraprende il grandioso tentativo di esporre in modo sistematico e quasi *more geometrico* l'intera struttura onto-teologica del reale (esercitando un influsso formidabile sul platonismo rinascimentale e specialmente su Ficino).

Un discorso a parte andrebbe fatto a proposito della presenza del *Timeo* negli autori cristiani e in particolare nei Padri (Giustino, Tatiano, Ireneo, Teofilo, Clemente Alessandrino, Origene, Eusebio, Atanasio, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa ecc.). Si tratta di una questione complessa che forse non è stata ancora indagata con l'attenzione che meriterebbe e che qui può solamente essere accennata in modo inevitabilmente conciso, tenendo sempre presente che l'attitudine dei pensatori cristiani nei confronti della filosofia pagana fu molto diversa nei singoli casi, giacché in alcuni autori dominò un punto di vista decisamente benevolo e dialogante (Clemente, Eusebio), mentre in altri l'atteggiamento fu fortemente polemico (Tertulliano)[2]. Come già Filone, i primi filosofi cristiani percepirono la vicinanza del *Timeo* ad alcuni dei motivi teorici centrali del loro credo, e in particolare la figura del demiurgo, la natura generata dell'universo, la presenza in esso di un ordinamento numerico, il ruolo della provvidenza, il legame dell'uomo con la dimensione divina, l'origine divina dell'anima ecc.

Per gli autori cristiani l'unica autorità assoluta è costituita dal-

[1] Una ricostruzione ampia e articolata dell'interpretazione procliana del *Timeo* è fornita da Lernould 2001. Non si dimentichi, poi, che Proclo opera una definitiva sistematizzazione degli argomenti in favore dell'esegesi didascalica della cosmogenesi del *Timeo* approntando la celebre *Beweisketten*, la «catena delle prove» (*in Tim.* II 119, 12-120, 1 Van Riel = I 286, 20-6 Diehl e II 120, 16-123, 5 Van Riel = I 287, 11-289, 6 Diehl = Baust. 145 Dörrie – Baltes), sulla quale ved. Baltes 1998, pp. 514-23.
[2] Un quadro della filosofia cristiana nei suoi rapporti con il pensiero pagano e in particolare con il platonismo viene offerto da Karamanolis 2013.

la Scrittura, e le dottrine esposte da Platone, certamente il filosofo che i cristiani sentono più affine, meritano attenzione solo nella misura in cui si accordano con il testo sacro. Ma non c'è dubbio che, come osserva Charlotte Köckert, l'esegesi di *Gen.* 1 sgg. in autori come Origene, Basilio e Gregorio di Nissa si fonda su due fonti, vale a dire sulla precedente tradizione esegetica del testo biblico e sulla contemporanea discussione sorta in ambito platonico intorno all'interpretazione del *Timeo*[1].

Non è difficile comprendere come il racconto della cosmogenesi incentrato intorno alla figura del demiurgo abbia attratto gli autori cristiani più inclini ad accogliere la sapienza pagana: Clemente di Alessandria (II-III sec.), riferendosi a *Tim.* 28 c 3-5, arriva a sostenere che Platone rappresenta una guida preziosa nell'indagine intorno alla natura di Dio (*Protr.* 6, 68)[2]; Giustino Martire (II sec.), riprendendo un motivo presente anche in altri scrittori cristiani (e condiviso da Numenio, fr. 8, 13 des Places, per il quale «Platone è un Mosè che parla in attico»), arriva a sostenere che Platone avrebbe appreso da Mosè la sua concezione della generazione dell'universo a opera di Dio che interviene su un materiale preesistente; Ireneo di Lione (II sec.) si appella al *Timeo* nella sua polemica contro gli gnostici, colpevoli di concepire il cosmo come il prodotto di un demiurgo malvagio, mentre nel dialogo platonico la bellezza e l'ordine del creato sono giustamente valorizzati e fatti dipendere dalla bontà di Dio.

Non c'è però dubbio che il confronto tra il racconto cosmogonico di Platone e quello del libro della *Genesi* non sia esente da problemi e tensioni: il *Genesi*, in effetti, non manca di una certa ambiguità circa la questione se Dio imponga ordine a un caos preesistente o generi l'universo dal nulla (*creatio ex nihilo*); Giustino assume con convinzione la prima alternativa, che è omogenea al punto di vista platonico, mentre altri autori, come Clemente e Gregorio di Nissa, abbracciano la tesi della generazione *ex nihilo*, reputando l'opzione semicreazionista assurda e inaccettabile. Bisogna poi aggiungere che gli interpreti cristiani dimostrano di conoscere bene il dibattito esegetico che ha coinvolto i platonici intorno all'interpretazione, letterale o metaforica, del *Timeo*, e si servono talora degli argomenti letteralisti approntati all'interno di questo confronto.

[1] Köckert 2009, p. 526, alla quale si rinvia per una presentazione accurata degli influssi platonici sulla formazione della cosmologia cristiana.
[2] Sulla ricezione nei Padri della Chiesa di questa celebre affermazione cfr. Morlet 2008.

Anche nel dibattito relativo alla natura e al destino dell'anima il *Timeo* giocò un ruolo significativo. Molto interessante in proposito la posizione di Giustino, per il quale la tesi platonica dell'immortalità dell'anima va respinta, poiché, se fosse intrinsecamente immortale, essa dovrebbe essere anche ingenerata, mentre in realtà le anime vengono generate da Dio. Secondo Giustino l'anima possiede uno *status* analogo all'universo descritto nel *Timeo*, giacché essa è per natura soggetta a corruzione, ma viene preservata dalla volontà di Dio (cfr. p. LXXIX nt. 1). Altrettanto cospicua, sebbene forse meno esplicita, fu l'influenza del *Timeo* sulla concezione cristiana della creazione come finalizzata alla salvezza dell'uomo, che richiama *mutatis mutandis* la dottrina platonica secondo la quale l'universo fu generato dal demiurgo in questo determinato modo allo scopo di fornire un modello per il comportamento morale dell'individuo.

L'influenza, diretta o indiretta, del *Timeo* sulla formazione del pensiero patristico toccò numerose altre concezioni che qui non è possibile menzionare, tanto che non sembra affatto azzardato concludere che la teologia e la cosmologia del cristianesimo nascente siano impensabili senza postulare un riferimento costante al dialogo di Platone e al dibattito cui esso diede luogo all'interno delle scuole platoniche[1].

Un punto di snodo fondamentale, tanto sul piano esegetico quanto su quello della tradizione della ricezione del dialogo, è rappresentato dall'autore cristiano Calcidio (IV sec.), il quale approntò una traduzione latina del *Timeo* (fino alla pagina 53 c, mentre la precedente traduzione di Cicerone si riferisce alla sezione 27 d-47 b), accompagnandola con un approfondito commentario (relativo solo alle pagine 31 c-53 c). La circostanza che il *Timeo* fu l'unica opera platonica conosciuta nell'Occidente latino fino al XII secolo dipende appunto da questa traduzione che rappresentò il veicolo fondamentale per la conoscenza della filosofia di Platone per buona parte del Medioevo, tanto da giustificare l'affermazione secondo la quale il destino di Platone si trovò per molti secoli nelle mani di Calcidio[2].

Non è possibile in questa sede ripercorrere le vicende relative

[1] Per quanto concerne la presenza del *Timeo* nella tradizione araba e armena si rinvia alla Nota al testo, p. CXCIX.

[2] Sull'importanza della traduzione e del commento di Calcidio nella trasmissione medievale del *Timeo* cfr. Hoenig 2018, pp. 160-214 e soprattutto Reydams-Schils 2020.

alla presenza del *Timeo* nel Medioevo latino; è invece consigliabile limitarsi a qualche accenno che possa confermare la sua centralità come principale, se non unica, fonte del platonismo[1]. Bisogna prima di tutto osservare come l'influenza del dialogo platonico sul pensiero medievale transiti, oltre che dalla traduzione commentata di Calcidio, anche attraverso il *Commentarium in Somnium Scipionis* di Macrobio (IV-V sec.) e la *Consolatio philosophiae* di Boezio (V-VI sec.), il cui pensiero palesa un evidente debito nei confronti della cosmologia timaica (l'attribuzione a Dio del ruolo di creatore e pianificatore dell'universo, la proporzione tra le parti del corpo del mondo, l'analogia tra macrocosmo e microcosmo ecc.). Già prima del XII secolo, considerato l'"età d'oro" del platonismo medievale, esistono consistenti tracce della presenza del *Timeo*, che si sostanziano nella stesura di glosse al dialogo e al commento di Calcidio[2]. Questo genere di attività conosce un punto di sintesi nell'opera della Scuola di Chartres, in particolare con Guglielmo di Conches, cui si deve la compilazione di *Glosae super Platonem*, incentrate intorno alla corrispondenza tra il racconto di *Gen.* 1-2 e l'esposizione cosmogonica di Platone (anche Bernardo di Chartres compose glosse al testo platonico). Tra i temi affrontati dai teologi di questo periodo vanno menzionati la concezione della triplice causalità divina (efficiente, esemplare e finale), la descrizione dell'anima cosmica, talora assimilata allo Spirito Santo, e la questione della *materia primordialis*. In generale sembra di poter dire che il *Timeo* alimentò la riflessione razionalistica di argomento fisico-cosmologico prima dell'irruzione degli scritti "fisici" e della *Metafisica* di Aristotele[3]. Questa situazione viene in un certo senso fotografata da ciò che si legge nel *Fons Philosophiae*, un poema dovuto a Goffredo di San Vittore risalente alla fine del XII secolo, dove Platone è presentato come il maestro nel campo della fisica, mentre ad Aristotele spetta la medesima qualifica nell'ambito della logica[4].

[1] Un quadro d'insieme del platonismo medievale si trova nel volume di Martello 2013.
[2] Sulla diffusione negli ultimi secoli del Medioevo e all'inizio del Rinascimento di manoscritti contenenti il testo di Calcidio e in generale sulla conoscenza del *Timeo* ved. Hankins 1999, pp. 77-84 e 89-112.
[3] Un'accurata esposizione delle principali questioni in cui trova espressione il debito della filosofia medievale nei confronti del *Timeo* viene fornito da Speer 2005. Ved. anche Kobusch 2005.
[4] Cfr. Steel 2001, p. 105.

Un altro punto di svolta nella storia della ricezione del *Timeo* è certamente rappresentato dall'opera di Marsilio Ficino (1433-1499), il grande umanista fiorentino al quale si deve la traduzione in latino dell'intero *corpus* platonico, oltre che delle *Enneadi* di Plotino. La presenza del *Timeo* nella sua opera appare pervasiva e si sostanzia sia nella stesura di un compendio al dialogo (*Compedium in Timaeum*, stampato per la prima volta nel 1484 all'interno della versione latina del *corpus*: *Platonis opera omnia*, e poi riprodotto con qualche modifica nei *Commentaria in Platonem* del 1496), sia nel suo scritto filosoficamente più impegnativo, la *Theologia Platonica* (1482), che intende rifarsi, come testimonia il titolo, all'omonimo scritto di Proclo, da cui Ficino dipende largamente anche per l'esegesi del *Timeo*[1]. Lo sguardo di Ficino sul dialogo platonico è la risultante di un complesso intreccio di tradizioni che comprende, oltre a Proclo, anche Calcidio e i glossatori medievali, e può dunque considerarsi come il tentativo di conciliare l'esegesi neoplatonica con i dogmi del cristianesimo. Secondo Ficino il *Timeo* va compreso complementarmente al *Parmenide*: in quest'ultimo scritto il movimento del pensiero parte dalla sfera intelligibile e divina e attraverso il sistema gerarchico delle ipotesi (assimilate a ipostasi ontologiche, secondo l'insegnamento di Proclo) *descendit ad naturalia*, mentre nel *Timeo*, che contiene la "fisica teologica" di Platone, si assiste a un processo contrario e complementare (*surgit in diuina*). Nel grande dialogo fisico-cosmogonico Ficino può leggere l'esigenza cristiana di fondare l'universo su una causa divina e trascendente, ma può anche trovarvi l'idea secondo la quale l'uomo, o meglio la sua anima, possiede un'origine divina ed è stata creata da Dio a sua immagine[2]. È appena il caso di rammentare come il tema dell'anima, e in particolare dell'anima cosmica, giocò un ruolo fondamentale nella speculazione teologico-naturalistica rinascimentale. Anche in un altro grande protagonista del Rinascimento italiano, Giordano Bruno (1548-1600), il *Timeo* non

[1] Una presentazione efficace delle fonti e della natura dell'esegesi ficiniana del *Timeo* è fornita da Etienne 2000. Per il ruolo che Ficino ha giocato sulla ricezione del dialogo nel Rinascimento e nella prima età moderna ved. anche Leinkauf 2005, pp. 363-73.

[2] Scrive in proposito Etienne 2000, p. 195: «le *Timée* contient une physique théologique qui traite des causes du monde et garantit la dépendance de l'univers et de l'homme à l'égard de la trascendence divine. La révélation chrétienne est quant à elle le point de repère sur le quel le commentaire doit s'orienter dans sa lecture du philosophe païen».

manca di esercitare la sua influenza, sia pure in forme del tutto diverse da quelle attive in un umanista come Ficino. Nel pensiero filosofico di Bruno il dialogo platonico riecheggia negli accenni alla demiurgia divina (espressioni come «fabro del mondo», «intelletto artefice», «intelletto che fa tutto» rinviano al *Timeo*), alla dottrina dell'anima cosmica, alla matematizzazione delle strutture elementari della materia e soprattutto alla concezione dell'universo come un organismo[1].

Neppure gli inizi della grande scienza moderna furono immuni dall'influenza del *Timeo*, che anzi giocò un ruolo rilevante nell'abbandono della fisica qualitativa di Aristotele, fornendo un impianto teorico nel quale la matematica assume una funzione fondamentale per la comprensione della natura del mondo fisico. Anche in questo caso ci si dovrà limitare a poche considerazioni.

È a tutti nota l'affermazione di Galileo Galilei (1564-1642) contenuta nel *Saggiatore* (1623) in cui invita ad avvicinarsi al libro della natura con gli strumenti della matematica, giacché questo libro con quei caratteri è scritto:

> La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto dinnanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non si impara a intender la lingua, e conoscere i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto (*Edizione Nazionale* VI 232).

Se si esamina questa tesi, che Galileo riprende in altre occasioni (cfr. *Lettera a Liceti* = *EN* XVIII 295), alla luce del dibattito intorno all'opportunità di seguire nello studio della natura un approccio platonico o aristotelico, è facile rendersi conto come la posizione del grande scienziato pisano volga decisamente in favore del punto di vista platonico. Jacopo Mazzoni, collega e amico di Galileo, nello scritto *in universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia* (1597) collocava il discrimine tra Platone e Aristotele esattamente nel differente giudizio circa l'utilità della matematica nel campo della fisica: Platone riteneva che le matematiche fossero *ad speculationes physicas accomodatae*, mentre Aristotele rimprovera-

[1] Leinkauf 2005, pp. 377-8 nt. 46, con l'indicazione dei passi bruniani più significativi.

va il suo maestro di avere agito mosso da un eccessivo amore per le discipline matematiche, la cui applicazione alla fisica non recava a quest'ultima che danno[1]. Non c'è dubbio che l'opzione in favore di un'attitudine teorica di tipo platonico sia in larga parte motivata dal riferimento al *Timeo*, in cui questi autori trovavano l'idea che il mondo fisico sia analizzabile in principî geometrico-matematici.

Anche il padre della moderna astronomia planetaria, Keplero (1571-1630), non sembra avere difficoltà a riconoscere il proprio debito nei confronti del dialogo platonico. In una lettera a Galileo databile il 13 ottobre del 1597 egli considera Platone e Pitagora come i suoi autentici maestri. Ai suoi occhi la fisica deve incorporare una componente matematica giacché nel mondo si riflettono gli archetipi eterni, che sono di natura geometrico-matematica[2]. Keplero non si limita a riprendere la concezione platonica dei cinque solidi regolari, affermando che Dio si è basato su di essi per costruire l'universo (*Mysterium Cosmographicum* 63), ma arriva a manifestare il suo plauso al filosofo greco per avere sostenuto che Dio opera sempre in modo geometrico (*MC* 97). Nell'*Harmonices mundi* (301), poi, afferma che al di là di ogni dubbio il *Timeo* deve essere considerato come un commento al primo capitolo del *Genesi*. In generale, come Mazzoni e Galileo, anche Keplero apprezza nel grande dialogo cosmologico di Platone il tentativo di ricondurre le proprietà fisiche a principî di ordine geometrico-matematico, i quali sono attivi direttamente nel mondo sensibile: la fisica, per indagare adeguatamente l'universo, deve configurarsi come una fisica matematica.

L'influenza del *Timeo* è ovviamente percepibile anche nel campo della speculazione filosofica vera e propria. Basti pensare all'idealismo tedesco che non mancò di confrontarsi con questo dialogo. Friedrich Schelling (1775-1854) compose all'età di 19 anni (tra febbraio e giugno del 1794) uno scritto di 58 pagine dedicato ai principali concetti filosofici contenuti nel dialogo platonico, soffermandosi in particolare sulla nozione di "idea", di cui egli propose un'interpretazione sostanzialmente immune da influssi kantiani (per

[1] Sul dibattito circa l'utilizzabilità delle matematiche nell'indagine sulla natura agli albori della scienza moderna rimane fondamentale Galluzzi 1973; sulla posizione di Galileo mi permetto di rinviare a Ferrari 1999, pp. 40-4.

[2] La natura del debito di Keplero nei confronti del *Timeo* e i termini in cui avviene l'appropriazione di quest'opera sono indagati da Martens 2003. Ved. anche Gloy 2000, p. 319.

Schelling l'idea è *Der Gegenstand der reinen Vernunft*, dunque non il prodotto di essa), e sulla figura del demiurgo, visto come mente divina che fonda le idee. Ancora nel 1802 il filosofo tedesco valorizza la presenza nel *Timeo* di un'idea organicista del mondo sensibile. Successivamente, in una lettera datata nel febbraio 1804 e indirizzata all'autore di una traduzione in tedesco del *Timeo* a lui stesso dedicata, Schelling dichiara il suo scetticismo nei confronti dell'autenticità del dialogo che arriva addirittura a considerare, contro ogni evidenza, come un'opera cristiana che avrebbe rimpiazzato l'originale platonico nel frattempo andato perduto[1]. Anche il massimo rappresentante dell'idealismo, Hegel (1770-1831), fu un lettore attento del *Timeo* in cui vide all'opera il tentativo di comprendere la natura come esteriorizzazione dell'idea. Ma gli esempi che si potrebbero menzionare per provare la presenza del dialogo nella cultura filosofica moderna sono davvero molti, e probabilmente non ha molto senso insistere sui singoli casi. Più interessante mi sembra concludere questa introduzione con qualche accenno ai richiami al *Timeo* nel dibattito sul significato filosofico della fisica contemporanea e sui problemi fisico-cosmologici posti dal dialogo platonico e in qualche modo ancora aperti.

25. *La presenza del* Timeo *nel dibattito fisico-cosmologico*

A differenza di molti suoi colleghi, Werner Heisenberg (1901-1976), il padre della meccanica quantistica e premio Nobel per la fisica nel 1932, ha sempre mostrato un notevole interesse per gli aspetti storici della sua disciplina, arrivando a stabilire un confronto tra l'atomismo antico e la fisica atomica del XX secolo. In tale contesto egli riconosce alla "fisica matematica" contenuta nel *Timeo* un'indiscutibile superiorità nei confronti dell'atomismo materialista di Leucippo e Democrito, vedendo in Platone una sorta di precursore della stessa meccanica quantistica. In uno scritto di carattere divulgativo dal titolo *Fisica e filosofia* (1958) Heisenberg stabilisce un confronto tra l'atomismo democriteo e la fisica platonica: nel *Timeo* Platone ereditò da Democrito l'impostazione riduzioni-

[1] Le vicende del rapporto di Schelling con il *Timeo* sono ricostruite da Beierwaltes 2003.

sta, arricchendola però con il richiamo alla matematica che avrebbe decretato l'abbandono dell'atomismo. Scriveva in proposito il grande fisico tedesco:

> Nella filosofia di Democrito gli atomi sono eterne ed indistruttibili unità di materia, non possono trasformarsi gli uni negli altri. Nei riguardi di questo problema la fisica moderna prende una netta posizione contro il materialismo di Democrito e a favore di Platone e dei pitagorici. Le particelle elementari non sono certamente eterne ed indistruttibili unità di materia, esse in realtà possono trasformarsi le une nelle altre ... Ma la somiglianza delle concezioni moderne con quelle di Platone e dei pitagorici può essere portata anche più oltre. Le particelle elementari del *Timeo* di Platone non sono, in fondo, sostanza ma forme matematiche. «Tutte le cose sono numeri» è una proposizione attribuita a Pitagora. Le sole forme matematiche disponibili a quel tempo erano le forme geometriche dei solidi regolari o i triangoli che formano la loro superficie. Anche nella moderna teoria dei quanta si troverà senza dubbio che le particelle elementari sono in definitiva delle forme matematiche, ma di natura molto più complicata (*Fisica e filosofia*, pp. 77-8).

Agli occhi di Heisenberg la modernità di Platone rispetto ai fisici presocratici risiede nel suo programma volto a ricondurre i corpi a principî intelligibili di ordine matematico: i quattro elementi della fisica empedoclea vengono scomposti in solidi regolari, i quali, a loro volta, sono riducibili attraverso le superfici a due triangoli elementari (cfr. par. 19). L'aspetto decisivo della fisica del *Timeo*, che ne decreta la superiorità nei confronti dei modelli precedenti (e anche rispetto allo schema aristotelico), consiste nel fatto che «i triangoli fondamentali non possono essere considerati come materia giacché essi non hanno estensione spaziale ... Le più piccole particelle di materia non sono gli enti fondamentali, come nella filosofia di Democrito, ma lo sono le forme matematiche. Da ciò appare evidente che la forma è più importante della sostanza di cui essa è forma» (*Fisica e filosofia*, p. 75)[1].

A tutto ciò andrebbe aggiunto che anche il "principio di inde-

[1] Il tentativo di connettere le moderne scienze naturali, e in particolare la fisica quantistica, a Platone è stato intrapreso anche da von Weizsäcker 1971, pp. 441-65. Secondo Sambursky 1966, p. 318, ciò che accomuna l'impostazione platonico-pitagorica alla fisica contemporanea risiede nella convinzione che la realtà materiale si fondi su strutture dotate di un alto tasso di simmetria e armonia. Sulle ragioni dell'apprezzamento di Heisenberg nei confronti del *Timeo* cfr. anche Ferrari 1999, pp. 44-6.

terminazione" presenta qualche vaga analogia con la trattazione del terzo genere del *Timeo*, dal momento che in quest'ultimo confluiscono sia i principî geometrici risultanti dalla scomposizione dei corpi semplici, sia una certa dose di indeterminazione conseguente ai movimenti ateleologici che vi accadono.

Prima di chiudere questa rassegna con alcune considerazioni sulla cosmologia contemporanea, vale la pena almeno accennare al ruolo che il *Timeo* ha esercitato nel pensiero del filosofo inglese Alfred N. Whitehead (1861-1947), il quale ha influenzato, essendone a sua volta ispirato, Alfred Taylor nella stesura del suo celebre commentario al dialogo (1928)[1].

Sul piano filosofico Whitehead prende le distanze dalla concezione che considera le sostanze materiali come portatrici di qualità sensibili; si tratta di una dottrina che sorge nell'ambito dell'elementarismo presocratico e che sarebbe stata ripresa da Aristotele. La posizione di Platone contenuta nel *Timeo* risulta per il filosofo inglese molto più fluida, in particolare perché egli avrebbe valorizzato con la sua nozione di γιγνόμενον il fatto che la natura sia in costante mutamento. Anche la distinzione tra eventi e oggetti formulata da Whitehead riprenderebbe, secondo Taylor, quella platonica tra fenomeni sensibili e idee. Nel suo capolavoro, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (uscito nel 1929, un anno dopo il commento di Taylor), Whitehead indica nei protagonisti della nascita della scienza moderna (Galileo, Descartes e Newton) e nel *Timeo* le due grandi tradizioni cosmologiche alle quali si propone di rifarsi, riconoscendo a proposito di quest'ultimo il suo debito nei confronti di Taylor (di cui tuttavia non sembra accettare la tesi secondo cui il contenuto del dialogo non rispecchierebbe il punto di vista filosofico di Platone). A ogni modo Whitehead dichiara con enfasi che la cosmologia del *Timeo* è più vicina di qualsiasi altra cosmologia alla propria *philosophy of organism*.

Dal momento che il *Timeo* rappresenta prima di tutto un grande racconto cosmogonico non è irragionevole chiudere queste pagine instaurando una sorta di confronto tra il dialogo platonico e i recenti sviluppi della cosmologia. Si tratta – è opportuno premetterlo – di riflessioni aliene da pretese scientifiche, che sono propo-

[1] Il rapporto di reciproca influenza tra Whitehead e Taylor è stato indagato in maniera accurata da Betegh 2000.

ste παιδιᾶς χάριν, con intenti giocosi, soprattutto allo scopo di mostrare la continuità tra le questioni affrontate da Platone e quelle intorno a cui si focalizzano gli scienziati contemporanei[1].

Gli interrogativi ai quali l'indagine cosmologica si propone di rispondere attengono all'esistenza o meno di un inizio dell'universo, al modo in cui è avvenuto questo eventuale inizio e alla prospettiva che ci sia una fine, all'origine del tempo e dello spazio, alla natura della materia (pre)cosmica, all'opportunità di ricorrere a cause e principî trascendenti per spiegare la struttura e l'ordine dell'universo. Le nostre conoscenze fisico-cosmologiche e matematiche sono oggi incomparabilmente maggiori e più raffinate rispetto a quelle di cui disponeva Platone, ma alcune questioni rimangono aperte e vengono spesso affrontate per mezzo dell'immaginazione e della congettura, ossia secondo modalità abbastanza simili a quelle adottate da Platone.

Sappiamo che l'universo è in espansione a partire da uno stato iper-denso e incredibilmente caldo situato a una distanza di poco meno di 14 miliardi di anni da noi; che lo stato presente è straordinariamente freddo rispetto a quello iniziale; che l'universo si presenta su vasta scala omogeneo e isotropico; che in base al secondo principio della termodinamica esso evolve progressivamente verso uno stato di maggiore disordine. Possiamo invece per ora solo congetturare, certamente su basi scientifiche, ciò che è avvenuto negli istanti iniziali della vita dell'universo, ossia nel lasso di tempo immediatamente successivo al cosiddetto Big Bang. E anche a proposito della natura di quest'ultimo le opinioni degli scienziati divergono, poiché l'ipotesi che esso rappresenti una singolarità, ossia un punto dotato di densità e curvatura infinite in cui sono concentrate un'energia e una massa eccezionali (e in quanto tale costituisca il vero inizio), viene ormai affiancata dall'idea che in realtà il Big Bang non sia che un episodio o meglio una fase di transizione tra un universo e un altro, e che la condizione precosmica sia rappresentata da un vuoto inteso come «sostanza dinamica e incessantemente mutevole, gonfia di potenzialità, gravida di opposti»[2].

Il lettore del *Timeo* non ha difficoltà a percepire in questa costel-

[1] Ved. in proposito Carroll 2010 e Leggett 2010.
[2] Tonelli 2019, pp. 46-51.

lazione teorica un'"aria di famiglia". Se il Big Bang presupponesse una condizione precosmica, qualsiasi cosa ciò possa significare, ci ritroveremo di fronte a un quadro che ricorda quello descritto da Platone. Se poi prendessimo in considerazione ciò che un autorevole fisico come Guido Tonelli dice a proposito dello stato iniziale dell'universo, saremmo inevitabilmente portati a stabilire un confronto con la descrizione dei movimenti della χώρα di *Tim.* 52 d 4-53 a 8:

> Stiamo parlando della fase iniziale della vita dell'universo, la cui durata incredibilmente breve è quella del tempo di Plank, 10^{-43} secondi, cui corrisponderebbe una dimensione dell'universo di 10^{-33} centimetri. In queste proporzioni lo spazio non è liscio né inerte, ma ribolle di particelle virtuali che appaiono e scompaiono a un ritmo infernale. Ne nasce una sfrenata effervescenza quantica, uno spazio tumultuoso e caotico che si riempie di asperità e disomogeneità. Su queste dimensioni la schiuma quantistica ribolle spasmodicamente e fluttua senza posa[1].

Se avanziamo un poco nella "storia dell'universo" e arriviamo a un centesimo di miliardesimo di secondo dopo il Big Bang, quando fa la sua comparsa il celebre bosone di Higgs, ci troviamo dinnanzi a una situazione che ricorda quella segnata nel *Timeo* dall'ingresso del demiurgo e dall'introduzione di una normatività di natura geometrico-matematica:

> Il nuovo venuto, il campo di Higgs, agendo con delicatezza ha costruito molteplicità seguendo una regola semplice e chiara. Le particelle elementari, che rimangono ancora invischiate nel suo campo, si differenziano tra loro a seconda dell'intensità dell'interazione, e così facendo finiscono con l'acquistare masse irrimediabilmente diverse. La sua azione sottile assomiglia a quella del Demiurgo nel *Timeo* di Platone, l'artigiano ordinatore che, con la mediazione del numero, rende dinamica e vitale la materia informe e ingenerata che gli preesisteva[2].

Si dovrebbe forse precisare che l'azione del campo di Higgs andrebbe assimilata al "combinato disposto" tra l'orientamento all'ordine che genera nella fase precosmica le tracce degli elementi e l'ordinamento vero e proprio prodotto dal demiurgo. Ma non c'è dubbio che gli schemi cui dà luogo l'immaginazione filosofica

[1] Tonelli 2019, p. 70.
[2] Tonelli 2019, p. 77.

di Platone presentino sorprendenti analogie con i modelli suggeriti dalla cosmologia contemporanea.

Ancora più interessante sembra profilarsi il confronto tra la formulazione del *principio antropico* e ciò che Timeo afferma a proposito dell'affinità tra la parte razionale dell'anima dell'uomo e i movimenti dell'intelletto nel cielo, ossia tra la mente e la normatività matematica del mondo. Nella sua versione forte il principio antropico stabilisce che l'universo e i parametri fondamentali che lo caratterizzano devono essere tali da permettere la creazione a un dato stadio della sua esistenza di osservatori all'interno di esso. Qualcosa di analogo Platone sembra avere sostenuto nel *Timeo* quando afferma che i movimenti dell'anima sono affini a quelli del cielo e che ciò dipende dal fatto che la componente razionale dell'anima è stata fabbricata dal demiurgo a partire dai resti dell'anima dell'universo, ossia del principio da cui dipende l'ordine e la razionalità del tutto: in altri termini l'universo presenta una struttura alla quale la mente umana può accedere cognitivamente. Naturalmente si può avere un atteggiamento scettico nei confronti del principio antropico, esattamente come si può rifiutare, come fa chi scrive, la teoria del disegno intelligente, ma non si può negare che entrambe queste concezioni facciano parte del dibattito contemporaneo, né che esse abbiano nel *Timeo* degli illustri antenati.

Non può dunque davvero sorprendere che il *Timeo* appaia un interlocutore credibile per il dibattito cosmologico contemporaneo. Perché se è vero che il patrimonio scientifico di cui disponeva Platone non è paragonabile a quello di cui fanno uso i nostri ricercatori, non è meno vero che laddove è richiesta, come accade spesso nella cosmologia, l'immaginazione filosofica, l'autore del *Timeo* ha ancora qualcosa da suggerirci.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Adams 1997
M.R. Adams, «Environmental Ethics in Plato's *Timaeus*», in L. Westra – T.M. Robinson (eds.), *The Greeks and the Environment*, New York-Oxford 1997, pp. 54-72.
Ademollo 2012
F. Ademollo, *The Platonic Origins of Stoic Theology*, «OSAPh» XLIII 2012, pp. 217-43.
Ademollo 2018
F. Ademollo, *On Plato's Conception of Change*, «OSAPh» LV 2018, pp. 35-83.
Algra 1995
K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden 1995.
Allen 1965
R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London-New York 1965.
Alline 1915
H. Alline, *Histoire du texte de Platon*, Paris 1915.
Alt 1978
K. Alt, *Die Überredung der Ananke. Zur Erklärung der sichtbaren Welt in Platons "Timaios"*, «Hermes» CVI 1978, pp. 426-66.
Anton – Kustas 1971
J.P. Anton – G.L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1971.
Archer-Hind 1888
R.D. Archer-Hind, *The Timaeus of Plato*, edited with an Introduction and Notes, London-New York 1888.
Armstrong 2004
J.M. Armstrong, *After the Ascent: Plato on Becoming like God*, «OSAPh» XXVI 2004, pp. 171-83.
Artmann – Schäfer 1993
B. Artmann – L. Schäfer, *On Plato's "Fairest Triangles" ("Timaeus" 54a)*, «Historia Mathematica» XX 1993, pp. 255-64.

Badham 1878
Ch. Badham, *The Philebus of Plato*, with Introduction, Notes, and Appendix, together with a Critical Letter on the *Laws* of Plato, and a Chapter of Paleographical Remarks, London-Edinburgh 1878².

Baltes 1972
M. Baltes, *Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden 1972.

Baltes 1976
M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I, Leiden 1976.

Baltes 1993
M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, III. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

Baltes 1996
M. Baltes, «Γέγονεν (Platon *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?», in K. Algra – P.W. van der Horst – D.T. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden 1996, pp. 76-96.

Baltes 1998
M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, V. *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis)* II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

Barker 1989
A. Barker, *Greek Musical Writings II. Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge 1989.

Barker 2000
A. Barker, «Timaeus on Music and the Liver», in Wright 2000b, pp. 85-99.

Barker 2007
A. Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece*, Cambridge 2007.

Barney – Brennan – Brittain 2012
R. Barney – T. Brennan – Ch. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge 2012.

Beere 2016
J. Beere, *The Receptacle as a Material Base for Bodies in Plato's "Timaeus"*, «Archiv für Begriffsgeschichte», Sonderheft XIII 2016, pp. 201-26.

Beierwaltes 2003
W. Beierwaltes, «Plato's *Timaeus* in German Idealism. Schelling and Windischmann», in Reydams-Schils 2003, pp. 267-89.

Benitez 1995
E.E. Benitez, *The Good or the Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato*, «Apeiron» XXVIII 1995, pp. 113-40.
Berti 1997
E. Berti, «L'oggetto dell'*eikôs mythos* nel *Timeo* di Platone», in Calvo – Brisson 1997, pp. 119-32.
Betegh 2000
G. Betegh, «The *Timaeus* of A.N. Whitehead and A.E. Taylor», in Neschke-Hentschke 2000, pp. 271-94.
Betegh 2003
G. Betegh, *Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism*, «OSAPh» XXIV 2003, pp. 273-302.
Betegh 2004
G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Intepretation*, Cambridge 2004.
Betegh 2010
G. Betegh, «What Makes a Myth *Eikôs*?», in Mohr – Sattler 2010, pp. 213-24.
Betegh 2019
G. Betegh, «Cosmic and Human Cognition in the *Timaeus*», in J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, London 2019, pp. 120-40.
Betegh 2021a
G. Betegh, «The Ingredients of the Soul in Plato's *Timaeus*», in F. Leigh (ed.), *Themes in Plato, Aristotle, and Hellenistic Philosophy: Keeling Lectures 2011-18*, Chicago 2021, pp. 83-105.
Betegh 2021b
G. Betegh, «Plato on Illness in the *Phaedo*, the *Republic*, and the *Timaeus*», in Jorgenson – Karfik – Špinka 2021, pp. 228-58.
Bodnár 2008
I. Bodnár, *Matter of Size, Texture, and Resilience: The Varieties of Elemental Forms in Plato's "Timaeus"*, «Rhizai» V 2008, pp. 9-34.
Bodnár 2021
I. Bodnár, «The Day, the Month, and the Year: What Plato Expects from Astronomy», in Jorgenson – Karfik – Špinka 2021, pp. 112-30.
Bordt 2006
M. Bordt, *Platons Theologie*, Freiburg-München 2006.
Bowen 2002
A.C. Bowen, *Simplicius and the Early History of Greek Planetary Theory*, «Perspectives on Science» X 2002, pp. 155-67.
Boys-Stones 2021
G. Boys-Stones, «Begotten and Made. Creation as Cosmogony in Middle Platonism», in Salles 2021, pp. 85-100.

Boys-Stones – Haubold 2010
G. Boys-Stones – J. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford 2010.
Brague 1982
R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris 1982.
Brague 1985
R. Brague, «The Body of the Speech: A New Hypothesis on the Compositional Structure of *Timaeus*' Monologue», in O'Meara 1985, pp. 53-83.
Brague 2005
R. Brague, *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, Soveria Mannelli 2005 (ed. orig. Paris 1999).
Brandwood 1990
L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990.
Brisson 1974
L. Brisson, «Du bon usage du dérèglement», in J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité*, Paris 1974, pp. 220-48.
Brisson 1982
L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982.
Brisson 1994a
L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du "Timée" de Platon. Un commentaire systématique du "Timée" de Platon*, Sankt Augustin 1994² (Paris 1974).
Brisson 1994b
L. Brisson, *La misura nel "Timeo" di Platone*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche» CV 1994, pp. 219-59.
Brisson 1995
L. Brisson, *Platon. Timée. Critias*, Paris 1995.
Brisson 1997
L. Brisson, *Plato's Theory of sense perception in the "Timaeus": How it Works and What it Means*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» XIII 1997, pp. 147-76.
Brisson 2003
L. Brisson, *À quelles conditions peut-on parler de "matière" dans le "Timée" de Platon?*, «Revue de métaphysique et de morale» XXXVII 2003, pp. 5-21.
Broadie 2001
S. Broadie, *Soul and Body in Plato and Descartes*, «Proceedings of the Aristotelian Society» CI 2001, pp. 295-308.
Broadie 2012
S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato's "Timaeus"*, Cambridge 2012.
Bryan 2012
J. Bryan, *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge 2012.

Buckels 2016
Ch. Buckels, *Making Room for Particulars. Plato's Receptacle as Space not Substratum*, «Apeiron» XLIX 2016, pp. 303-28.
Buckels 2018
Ch. Buckels, *Triangles, Tropes and "ta toiauta": a Platonic Trope Theory*, «Plato Journal» XVIII 2018, pp. 9-24.
Burnyeat 1997
M.F. Burnyeat, *First Words: A Valedictory Lecture*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» XLIII 1997, pp. 1-20.
Burnyeat 2005
M.F. Burnyeat, *EIKÔS MYTHOS*, «Rhizai» II 2005, pp. 143-65.
Buxton 1999
R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford 1999.
Calvo – Brisson 1997
T. Calvo – L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997.
Capra 2010
A. Capra, «Plato's Hesiod and the Will of Zeus: Philosophical Rhapsody in the *Timaeus* and the *Critias*», in Boys-Stones – Haubold 2010, pp. 200-18.
Carone 2004
G.R. Carone, *Creation in the "Timaeus": The Middle Way*, «Apeiron» XXXVII 2004, pp. 211-26.
Carone 2005a
G.R. Carone, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge 2005.
Carone 2005b
G.R. Carone, *Mind and Body in late Plato*, «AGPh» LXXXVII 2005, pp. 227-70.
Carpenter 2010
A.D. Carpenter, *Embodied Intelligent (?) Souls: Plants in Plato's "Timaeus"*, «Phronesis» LV 2010, pp. 281-303.
Carroll 2010
S.M. Carroll, *Time and Change in an Eternal Universe*, in Mohr – Sattler 2010, pp. 373-81.
Carter 2017
J.W. Carter, *Aristotle's Critique of Timaean Psychology*, «Rhizomata» V 2017, pp. 51-78.
Casertano 2003
G. Casertano, «Cause e concause», in Natali – Maso 2003, pp. 33-63.
Celia – Ulacco 2012
F. Celia – A. Ulacco (edd.), *Il "Timeo": esegesi greche, arabe, latine*, Pisa 2012.

Centrone 1982
B. Centrone, *La cosmologia di pseudo-Timeo di Locri e il "Timeo" di Platone*, «Elenchos» III 1982, pp. 292-324.
Centrone 1995
B. Centrone, *Pathos e Ousia nei primi dialoghi di Platone*, «Elenchos» XVI 1995, pp. 129-52.
Centrone 2007
B. Centrone, «L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?», in Migliori – Napolitano – Fermani 2007, pp. 35-50.
Centrone 2008
B. Centrone, *Platone, Sofista*, Torino 2008.
Centrone 2012
B. Centrone, «L'esegesi del *Timeo* nell'antica Accademia», in Celia – Ulacco 2012, pp. 57-80.
Centrone 2018
B. Centrone, *[Aristotele] Problema XXX 1*, Pisa 2018.
Centrone 2020
B. Centrone, «Fra poesia e storia: l'istruzione mitica dei metalli nella *Repubblica* (414b8-415d5)», in M. Tulli (ed.), *Graziano Arrighetti e la produzione letteraria dei Greci*, Pisa-Roma 2020, pp. 89-100.
Centrone 2021
B. Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle "Leggi" di Platone*, Roma 2021.
Cerri 1991
G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991.
Cerri 2000
G. Cerri, «Dalla dialettica all'epos: Platone, *Repubblica* X, *Timeo*, *Crizia*», in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 7-34.
Cherniss 1944
H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.
Cherniss 1954a
H. Cherniss, *A Much Misread Passage of the "Timaeus" (49c7-50b5)*, «AJPh» LXXV 1954, pp. 113-30.
Cherniss 1954b
H. Cherniss, *The Sources of Evil according to Plato*, «Proceedings of the American Philosophical Society» XCVIII 1954, pp. 23-30.
Cherniss 1956
H. Cherniss, «*Timaeus* 52c2-5», in *Mélanges de philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris 1956, pp. 49-60.
Cherniss 1965
H. Cherniss, «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues», in Allen 1965, pp. 339-78.

Chiaradonna 2016
R. Chiaradonna, «Plotino, il *Timeo* e la tradizione esegetica», in A. Brancacci – S. Gastaldi – S. Maso (edd.), *Studi su Platone e il platonismo*, Roma 2016, pp. 99-121.
Code 1988
A. Code, *Reply to Michael Frede's "Being and Becoming in Plato"*, «OSAPh» VI 1988, pp. 53-60.
Corcilius 2018
K. Corcilius, *Ideal Intellectual Cognition in Tim. 37a2-c5*, «OSAPh» LIV 2018, pp. 51-105.
Cornford 1937
F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: The "Timaeus" of Plato*, Indianapolis-Cambridge 1937.
de Callatay 1996
G. de Callatay, *"Annus Platonicus": A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Louvain-la-Neuve 1996.
Degani 2001
E. Degani, AIΩN, Bologna 2001.
Del Forno 2005
D. Del Forno, *La struttura numerica dell'anima del mondo ("Timeo" 35B4-36B6)*, «Elenchos» XXVI 2005, pp. 5-32.
Denniston 1954
J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954² (1934).
Desclos 2006
M.-L. Desclos, *Les prologues du "Timée" et du "Critias": un cas de rhapsodie platonicienne*, «Études Platoniciennes» II 2006, pp. 175-202.
des Places 1951
É. des Places, *Platon. Œuvres complètes. Tome XI, 1re partie. Les Lois, livres I-II*, Paris 1951.
Devereux 1994
D. Devereux, *Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms*, «OSAPh» XII 1994, pp. 63-90.
Dicks 1970
D.R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca 1970.
Diès 1972
A. Diès, *Autour de Platon*, Paris 1972.
Dillon 1989
J. Dillon, *Tampering with the "Timaeus". Ideological Emendations in Plato, with Special Reference to the "Timaeus"*, «AJPh» CX 1989, pp. 50-72.
Dillon 1997
J. Dillon, «The Riddle of the *Timaeus*: Is Plato sowing Clues?», in M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Singapore-Sidney 1997, pp. 24-42.

Donini 1988
P. Donini, *Il "Timeo": unità del dialogo, verisimiglianza del discorso*, «Elenchos» IX 1988, pp. 5-52.
Dörrie – Baltes
H. Dörrie – M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, I-VI, Stuttgart 1987-2002.
Ebert 1991
T. Ebert, *Von der Weltursache zum Weltbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen Timaios*, «Antike und Abendland» XXXVII 1991, pp. 43-54.
El Murr 2021
D. El Murr, «Platonic "Desmology" and the Body of the World Animal», in Salles 2021, pp. 46-71.
Enders 1999
M. Enders, *Platons "Theologie": Der Gott, die Götter und das Gute*, «Perspektiven der Philosophie» XXV 1999, pp. 131-85.
Erler 1998
M. Erler, *Idealità e storia. La cornice dialogica del "Timeo" e del "Crizia" e la "Poetica" di Aristotele*, «Elenchos» XIX 1998, pp. 5-28.
Etienne 2000
A. Etienne, «Entre interprétation chrétienne et interprétation néoplatonicienne du *Timée*: Marsile Ficin», in Neschke-Hentschke 2000, pp. 173-200.
Ferber 1997
R. Ferber, *Perché Platone nel "Timeo" torna a sostenere la dottrina delle idee*, «Elenchos» XVIII 1997, pp. 5-27.
Ferber 2005
R. Ferber, *Enthält das Argument für die Existenz der Ideen, Ti. 51d3-52a7, einen Fehler?*, «Gymnasium» CXII 2005, pp. 461-7.
Ferrari 1999
F. Ferrari, *La matematizzazione della fisica: Galileo e Heisenberg epigoni di Platone?*, «Quaderni di Storia della Fisica» IV 1999, pp. 39-59.
Ferrari 2001
F. Ferrari, *Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del "Timeo"*, «Athenaeum» LXXXIX 2001, pp. 525-74.
Ferrari 2003
F. Ferrari, «Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo*», in Natali – Maso 2003, pp. 83-96.
Ferrari 2004
F. Ferrari, *Platone, Parmenide*, Milano 2004.
Ferrari 2005
F. Ferrari, *Parmenide, il "Parmenide" di Platone e la teoria delle idee*, «Athenaeum» XCIII 2005, pp. 367-96.

Ferrari 2007a
F. Ferrari, «Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel *Timeo*», in L.M. Napolitano Valditara (ed.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al "Timeo" di Platone*, Milano 2007, pp. 147-72.
Ferrari 2007b
F. Ferrari, *La "chora" nel "Timeo" di Platone. Riflessioni su "materia" e "spazio" nell'ontologia del mondo fenomenico*, «Quaestio» VII 2007, pp. 3-23.
Ferrari 2011
F. Ferrari, «L'anima dell'essere. *Sofista*, 248e-249a e *Timeo*, 30c-31a», in Palumbo 2011, pp. 601-13.
Ferrari 2012a
F. Ferrari, *Come, quando e perché nacque il platonismo*, «Athenaeum» C 2012, pp. 71-92.
Ferrari 2012b
F. Ferrari, «Il passato come *pharmakon* in Platone: la *kallipolis* e l'Atene del tempo di Atlantide», in F.L. Lisi (ed.), *Utopia, Ancient and Modern. Contributions to the History of a Political Dream*, Sankt Augustin 2012, pp. 99-112.
Ferrari 2012c
F. Ferrari, «L'esegesi medioplatonica del *Timeo*: metodi, finalità, risultati», in Celia – Ulacco 2012, pp. 81-131.
Ferrari 2014a
F. Ferrari, «Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von *Timaios* 28c3-5 bei einigen Platonikern», in F. Albrecht – R. Feldmeier (eds.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Leiden-Boston 2014, pp. 57-69.
Ferrari 2014b
F. Ferrari, «Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell'universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del *Timeo*», in E. Coda – C. Martini Bonadeo (édd.), *De l'antiquité tardive au moyen âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henry Hugonnard-Roche*, Paris 2014, pp. 255-76.
Ferrari 2018
F. Ferrari, *Platone ha effettivamente identificato il demiurgo del "Timeo" e l'idea del bene della "Repubblica"? Riflessioni intorno a un'antica querelle filosofica*, «Chora» XV-XVI 2018, pp. 67-91.
Ferrari 2019
F. Ferrari, *La via dell'immortalità. Percorsi platonici*, Torino 2019.
Ferroni – Van Riel 2020
L. Ferroni – G. Van Riel, «Editing Lemmas in the 2nd book of Proclus' *In Timaeum*», in S. Boodts – P. De Leemans – S. Schorn (eds.),

Sicut dicit: Editing Ancient and Medieval Commentaries on Authoritative Texts, Turnhout 2020, pp. 185-208.

Fine 1984
G. Fine, *Separation*, «OSAPh» II 1984, pp. 31-87.

Fine 1999
G. Fine (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999.

Finkelberg 1996
A. Finkelberg, *Plato's Method in "Timaeus"*, «AJPh» CXVII 1996, pp. 391-409.

Fletcher 2016
E. Fletcher, *Aisthēsis, Reason and Appetite in the "Timaeus"*, «Phronesis» LXI 2016, pp. 397-434.

Frede 1996
D. Frede, «The Philosophical Economy of Plato's Psychology: Rationality and Common Concepts in the *Timaeus*», in M. Frede – G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford 1996, pp. 29-58.

Frede 1987a
M. Frede, «Numenius», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36, 2, Berlin-New York 1987, pp. 1034-75.

Frede 1987b
M. Frede, «The Original Notion of Cause», in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis 1987, pp. 125-50.

Frede 1988
M. Frede, *Being and Becoming in Plato*, «OSAPh» Supplement 1988, pp. 37-52.

Fronterotta 2003
F. Fronterotta, *Platone, Timeo*, Milano 2003.

Fronterotta 2006
F. Fronterotta, *Anima e corpo: immortalità, organicismo e psicofisiologia nel "Timeo" platonico*, «Études Platoniciennes» II 2006, pp. 141-54.

Fronterotta 2007a
F. Fronterotta, *Intelligible Forms, Mathematics, and the Soul's Circles: An Interpretation of Tim. 37a-c*, «Études Platoniciennes» IV 2007, pp. 119-27.

Fronterotta 2007b
F. Fronterotta, «Che effetto fa essere un pipistrello? Il *Mind-body problem* nel *Timeo* platonico», in Migliori – Napolitano – Fermani 2007, pp. 89-108.

Fronterotta 2011
F. Fronterotta, «"Principio" del cosmo e "inizio" del discorso. Una nuova ipotesi intorno all'"origine" del mondo nel *Timeo* platonico», in Palumbo 2011, pp. 661-79.

Fronterotta 2014a
F. Fronterotta, «Luogo, spazio e sostrato "spazio-materiale" nel *Timeo* di Platone e nei commenti al *Timeo*», in D. Giovannozzi – M. Veneziani (edd.), *Locus-Spatium*, Firenze 2014, pp. 7-42.
Fronterotta 2014b
F. Fronterotta, *Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principî nel "Timeo"?*, «Méthexis» XXVII 2014, pp. 95-120.
Fronterotta 2015
F. Fronterotta, «Plato's Conception of the Self. The Mind-Body Problem and its Ancient Origin in the *Timaeus*», in D. De Brasi – S. Föllinger (eds.), *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, Freiburg-München 2015, pp. 35-58.
Fronterotta 2016
F. Fronterotta, ΑΝΑΛΟΓΙΑ *in Platone. Occorrenze e significati*, «Archivio di Filosofia» LXXXIV 2016, pp. 49-64.
Fronterotta 2018
F. Fronterotta, *"Do the Gods Play Dice?" Sensible Sequentialism and Fuzzy Logic in Plato's "Timaeus"*, «Discipline filosofiche» XXVIII 2018, pp. 13-32.
Fronterotta 2019
F. Fronterotta, «*Nomos* nel *Timeo* di Platone e nei commenti antichi al *Timeo*», in C. Buccolini – A. Lamarra (edd.), *Nomos-Lex*, Roma 2019, pp. 29-50.
Fujisawa 1974
N. Fujisawa, Ἔχειν, Μετέχειν, *and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms*, «Phronesis» XIX 1974, pp. 30-58.
Galluzzi 1973
P. Galluzzi, «Il Platonismo del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo», in P. Zambelli (ed.), *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Roma-Bari 1973, pp. 37-79.
Ganson 2005
T.S. Ganson, *The Platonic Approach to Sense-Perception*, «HPhQ» XXII 2005, pp. 1-15.
Giannantoni 2005
G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Napoli 2005.
Gill 1979
Ch. Gill, *Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction*, «Philosophy and Literature» III 1979, pp. 64-78.
Gill 1980
Ch. Gill, *Plato: The Atlantis Story*, Bristol 1980.
Gill 1993
Ch. Gill, «Plato on Falsehood – Not Fiction», in Ch. Gill – T.P.

Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter 1993, pp. 38-87.

Gill 2000
Ch. Gill, «The Body's Fault? Plato's *Timaeus* on Psychic Illness», in Wright 2000b, pp. 59-84.

Gill 1987
M.-L. Gill, *Matter and Flux in Plato's "Timaeus"*, «Phronesis» XXXII 1987, pp. 34-53.

Gill 2016
M.-L. Gill, «Plato's Unfinished Trilogy: *Timaeus-Critias-Hermocrates*», in G. Cornelli (ed.), *Plato's Styles and Characters*, Berlin 2016, pp. 33-45.

Gloy 2000
K. Gloy, «Platons *Timaios* und die Gegenwart», in Neschke-Hentschke 2000, pp. 317-32.

Goldin 1998
O. Goldin, *Plato and the Arrow of Time*, «AncPhil» XVIII 1998, pp. 125-43.

Gorey 2018
M.M. Gorey, *Atomism and the Receptacle in Plato's "Timaeus"*, «Phoenix» LXXII 2018, pp. 105-18.

Graeser 1982
A. Graeser, *Über den Sinn von Sein bei Platon*, «MH» XXXIX 1982, pp. 29-42.

Grams 2009
L. Grams, *Medical Theory in Plato's "Timaeus"*, «Rhizai» VI 2009, pp. 161-92.

Grasso 2012
E. Grasso, «Myth, Image and Likeness in Plato's *Timaeus*», in C. Collobert – P. Destrée – F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston 2012, pp. 343-67.

Gregoric 2005
P. Gregoric, *Plato's and Aristotle's Explanation of Human Posture*, «Rhizai» II 2005, pp. 183-96.

Gregory 2003a
A. Gregory, «Eudoxus, Callippus and the Astronomy of the *Timaeus*», in Sharples – Sheppard 2003, pp. 5-28.

Gregory 2003b
A. Gregory, «Aristotle and Some of his Commentators on the *Timaeus*' Receptacle», in Sharples – Sheppard 2003, pp. 29-47.

Gregory c.d.s.
A. Gregory, *Mathematics and Cosmology in Plato's "Timaeus"*,

«Apeiron» LIV c.d.s. (a.o.p.: https://doi.org/10.1515/apeiron-2020-0034).

Hackforth 1965
R. Hackforth, «Plato's Theism», in Allen 1965, pp. 439-47 (= «CQ» XXX 1936, pp. 4-9).

Hagel 2010
S. Hagel, *Ancient Greek Music. A New Technical History*, Cambridge 2010.

Halfwassen 2000
J. Halfwassen, «Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus», in Neschke-Hentschke 2000, pp. 39-62.

Hankins 1999
J. Hankins, «The Study of the *Timaeus* in Early Renaissance Italy», in A. Grafton – N. Siraisi (eds.), *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge Mass.-London 1999, pp. 77-119.

Hankinson 1998
R.J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford 1998.

Happ 1971
H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin-New York 1971.

Harte 2002
V. Harte, *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*, Oxford 2002.

Harte 2010
V. Harte, «The Receptacle and the Primary Bodies: Something from Nothing?», in Mohr – Sattler 2010, pp. 131-40.

Hartmann 2017
L. Hartmann, *Die grosse Rede des Timaios – ein Beispiel wahrer Rhetorik? Zu Theorie und Praxis philosophischer Rhetorik in Platons Dialogen "Gorgias", "Phaidros" und "Timaios"*, Basel 2017.

Hawtrey 1983
R.S.W. Hawtrey, *PAN-Compounds in Plato*, «CQ» n.s. XXXIII 1983, pp. 56-65.

Heath 1921
Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, I-II, Oxford 1921.

Heisenberg 1961
W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, Milano 1961 (ed. orig. Stuttgart 1958).

Helmig 2020
Ch. Helmig (ed.), *World Soul – Anima Mundi*, Berlin-Boston 2020.

Hershbell 1974
J. Hershbell, *Empedoclean Influences on the "Timaeus"*, «Phoenix» XXVIII 1974, pp. 145-66.
Hoenig 2018
Ch. Hoenig, *Plato's "Timaeus" and the Latin Tradition*, Cambridge 2018.
Horky 2019
Ph.S. Horky, «When Did *Kosmos* Become the Kosmos?», in Id. (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge 2019, pp. 22-41.
Huffman 1993
C. Huffman, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge 1993.
Hunt 1998
D.P. Hunt, *The "Problem of Fire": Referring to Phenomena in Plato's "Timaeus"*, «AncPhil» XVIII 1998, pp. 69-80.
Ierodiakonou 2005
K. Ierodiakonou, *Plato's Theory of Colours in the "Timaeus"*, «Rhizai» II 2005, pp. 219-33.
Ilievski 2013
V. Ilievski, *Soul, Causation, and Evil: is Plato's* ψυχή *indeed* κινήσεως ἁπάσης αἰτία *and* τῶν πάντων αἰτία*?*, «Hermathena» CXCV 2013, pp. 31-54.
Ilievski 2016
V. Ilievski, *Plato's Theodicy in the "Timaeus"*, «Rhizomata» IV 2016, pp. 201-24.
Jelinek 2011
E. Jelinek, *Pre-Cosmic Necessity in Plato's "Timaeus"*, «Apeiron» XLIV 2011, pp. 287-305.
Johansen 2000
Th. Johansen, *Body, Soul, and Tripartition in Plato's "Timaeus"*, «OSAPh» XIX 2000, pp. 87-111.
Johansen 2004
Th. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the "Timaeus-Critias"*, Cambridge 2004.
Johansen 2014
Th. Johansen, *Why the Cosmos Needs a Craftsman: "Timaeus" 27d5-29b1*, «Phronesis» LIX 2014, pp. 297-320.
Johansen 2015
Th. Johansen, *A Triptych in Plato's "Timaeus": A Note on the Receptacle Passage ("Timaeus" 48E-52D)*, «CQ» n.s. LXV 2015, pp. 885-6.
Jonkers 2017
G. Jonkers, *The Textual Tradition of Plato's "Timaeus" and "Critias"*, Leiden-Boston 2017.

Jorgenson 2016
C. Jorgenson, «Becoming Immortal in the *Symposium* and the *Timaeus*», in M. Tulli – M. Erler (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2016, pp. 243-8.
Jorgenson 2018
C. Jorgenson, *The Embodied Soul in Plato's Later Thought*, Cambridge 2018.
Jorgenson – Karfik – Špinka 2021
C. Jorgenson – F. Karfik – Š. Špinka (eds.), *Plato's "Timaeus". Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden 2021.
Joubaud 1991
C. Joùbaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du "Timée"*, Paris 1991.
Kahn 2013
Ch.H. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue. The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge 2013.
Karamanolis 2013
G. Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*, Durham 2013.
Karamanolis 2021
G. Karamanolis, «Does Plato Advance a Bundle Theory in the *Timaeus*?», in Jorgenson – Karfik – Špinka 2021, pp. 149-68.
Karasmanis 2005
V. Karasmanis, ΑΝΑΓΚΗ *and* ΝΟΥΣ. *The Method of Biological Research in the "Timaeus"*, «Rhizai» II 2005, pp. 167-81.
Karfik 2004
F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos: Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons "Phaidon" und "Timaios"*, München-Leipzig 2004.
Karfik 2005
F. Karfík, *What the Mortal Parts of the Soul Really Are*, «Rhizai» II 2005, pp. 197-217.
Karfik 2007
F. Karfik, *Que fait et qui est le démiurge dans le "Timée"?*, «Études Platoniciennes» IV 2007, pp. 129-50.
Karfik 2021
F. Karfik, «What is Perceptible in Plato's *Timaeus*?», in Jorgenson – Karfik – Špinka 2021, pp. 213-27.
Keyt 1961
D. Keyt, *Aristotle on Plato's Receptacle*, «AJPh» LXXXII 1961, pp. 291-300.
Keyt 1971
D. Keyt, *The Mad Craftsman of the "Timaeus"*, «Philosophical Review» LXXX 1971, pp. 230-5.

Knorr 1990
W.R. Knorr, *Plato and Eudoxus on the Planetary Motions*, «Journal for the History of Astronomy» XXI 1990, pp. 313-29.
Kobusch 2005
T. Kobusch, «Der *Timaios* in Chartres», in Leinkauf – Steel 2005, pp. 235-51.
Köckert 2009
C. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*, Tübingen 2009.
Kung 1988
J. Kung, *Why the Receptacle is not a Mirror*, «AGPh» LXX 1988, pp. 167-78.
Lampert – Planeaux 1998
L. Lampert – C. Planeaux, *Who's Who in Plato's "Timaeus-Critias" and Why*, «RMeta» LII 1998, pp. 87-125.
Lautner 2005
P. Lautner, *The "Timaeus" on Sounds and Hearing with Some Implications for Plato's General Account of Sense-Perception*, «Rhizai» II 2005, pp. 235-53.
Lautner 2011
P. Lautner, *Plato's Account of the Diseases of the Soul in "Timaeus" 86B1-87B9*, «Apeiron» XLIV 2011, pp. 22-39.
Ledger 1989
G.R. Ledger, *Re-Counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford 1989.
Lee 1966
E.N. Lee, *On the Metaphysics of the Image in Plato's "Timaeus"*, «The Monist» L 1966, pp. 341-68.
Lee 1967
E.N. Lee, *On Plato's "Timaeus", 49D4-E7*, «AJPh» LXXXVIII 1967, pp. 1-28.
Lee 1971
E.N. Lee, «On the "Gold-Example" in Plato's *Timaeus* (50a5-b5)», in Anton – Kustas 1971, pp. 219-35.
Lee 1976
E.N. Lee, «Reason and Rotation: Circular Movement as the Model of Mind (*Nous*) in Later Plato», in W.H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Assen 1976, pp. 70-102.
Lee 2001
K.J. Lee, *Platons Raumbegriff. Studien zur Metaphysik und Naturphilosophie im "Timaios"*, Würzburg 2001.
Lee – Johansen 2008
D. Lee – Th. Johansen, *Plato. "Timaeus" and "Critias"*, London 2008.

Leggett 2010
A.J. Leggett, «Plato's *Timaeus*: Some Resonances in Modern Physics and Cosmology», in Mohr – Sattler 2010, pp. 31-6.
Leinkauf 2005
T. Leinkauf, «Aspekte und Perspektiven der Rezeption des *Timaios* in Renaissance und früher Neuzeit», in Leinkauf – Steel 2005, pp. 363-85.
Leinkauf – Steel 2005
T. Leinkauf – C. Steel (eds.), *Plato's "Timaeus" and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven 2005.
Lennox 1985
J. Lennox, «Plato's Unnatural Teleology», in O'Meara 1985, pp. 195-218.
Lernould 2001
A. Lernould, *Physique et théologie. Lecture du "Timée" de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq 2001.
Lewis 2017
O. Lewis, *Praxagoras of Cos on Arteries, Pulse and Pneuma*, Leiden 2017.
Lloyd 2006
D.R. Lloyd, *Symmetry and Asymmetry in the Construction of Elements in the "Timaeus"*, «CQ» n.s. LVI 2006, pp. 459-74.
Lloyd 2003
G.E.R. Lloyd, *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*, Oxford 2003.
Loraux 1993
N. Loraux, *L'invention d'Athènes: histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris 1993² (Mouton 1981).
Lorenz 2012
H. Lorenz, «The Cognition of Appetite in Plato's *Timaeus*», in Barney – Brennan – Brittain 2012, pp. 238-58.
LSJ
A Greek-English Lexicon, compiled by H.G. Liddell, R. Scott, H. Stuart Jones and R. McKenzie, Oxford 1940⁹; *Revised Supplement*, ed. by P.G.W. Glare, Oxford 1996.
Lynch 2020
T. Lynch, *Tuning the Lyre, Tuning the Soul. "Harmonia", Justice and the Kosmos of the Soul in Plato's "Republic" and "Timaeus"*, «GRMS» VIII 2020, pp. 111-55.
Lyon 2016
E.L. Lyon, *Ethical aspects of listening in Plato's "Timaeus". Pleasure and delight in 80b5-8*, «GRMS» IV 2016, pp. 253-72.

Mackenzie 1981
M.M. Mackenzie (McCabe), *Plato on Punishment*, Berkeley-Los Angeles-London 1981.
Mahoney 2005
T.A. Mahoney, *Moral Virtue and Assimilation to God in Plato's "Timaeus"*, «OSAPh» XXVIII 2005, pp. 77-91.
Männlein-Robert 2020
I. Männlein-Robert, *From Hades to Heaven. Plato and His Pupils on the Soul*, «Intersezioni» XL 2020, pp. 287-312.
Mansfeld 1994
J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to Be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden 1994.
Manuli – Vegetti 2009
P. Manuli – M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Pistoia 2009² (Milano 1977).
Martello 2013
C. Martello, *Platone latino. Forme di teoresi nel Medioevo "alto" e "centrale"*, Sankt Augustin 2013.
Martens 2003
R. Martens, «A Commentary on Genesis. Plato's *Timaeus* and Kepler's Astronomy», in Reydams-Schils 2003, pp. 251-66.
Mason 2006
A. Mason, *Plato on Necessity and Chaos*, «Philosophical Studies» CXXVII 2006, pp. 283-98.
McCabe 1992
M.M. McCabe, «Myth, Allegory and Argument in Plato», in A. Barker – M. Warner (eds.), *The Language of the Cave* («Apeiron» XXV), Edmonton 1992, pp. 47-67.
Menn 1995
S. Menn, *Plato on God as Nous*, Carbondale 1995.
Menn 2010
S. Menn, «The *Timaeus* and the Critique of Presocratic Vortices», in Mohr – Sattler 2010, pp. 141-50.
Merker 2006
A. Merker, *Miroir et χώρα dans le "Timée" de Platon*, «Études Platoniciennes» II 2006, pp. 79-92.
Mesch 2016
W. Mesch, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Frankfurt am Main 2016² (2003).
Michalewski 2014
A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven 2014.

Migliori 2003
M. Migliori, «Il problema della generazione nel *Timeo*», in Natali – Maso 2003, pp. 97-120.
Migliori – Napolitano – Fermani 2007
M. Migliori – L. Napolitano – A. Fermani (edd.), *Interiorità e Anima. La psychè in Platone*, Milano 2007.
Mikes 2008
V. Mikes, *Plato's Necessity Revisited*, «Rhizai» V 2008, pp. 35-48.
Miller 1997
D. Miller, *Commentary on Brisson*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» XIII 1997, pp. 177-84.
Miller 2003
D. Miller, *The Third Kind in Plato's "Timaeus"*, Göttingen 2003.
Mohr 1985
R.D. Mohr, *The Platonic Cosmology*, Leiden 1985.
Mohr 1986
R.D. Mohr, *Plato on Time and Eternity*, «AncPhil» VI 1986, pp. 39-46.
Mohr 1989
R.D. Mohr, «Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does», in J.P. Anton – A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, III. *Plato*, New York 1989, pp. 293-308 (= «HPhQ» II 1985, pp. 131-44).
Mohr 2005
R.D. Mohr, *God and Forms in Plato*, Las Vegas 2005.
Mohr – Sattler 2010
R.D. Mohr – B. Sattler (eds.), *One Book, the Whole Universe: Plato's "Timaeus" Today*, Las Vegas 2010.
Morel 2002
P.-M. Morel, «Le *Timée*, Démocrite et la nécessité», in M. Dixsaut – A. Brancacci (éds.), *Platon, source des Présocratiques. Exploration*, Paris 2002, pp. 129-50.
Morgan 1998
K.A. Morgan, *Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology*, «JHS» CXVIII 1998, pp. 101-18.
Morgan 2000
K.A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000.
Morgan 2010
K.A. Morgan, «Narrative Orders in the *Timaeus* and *Critias*», in Mohr – Sattler 2010, pp. 267-86.
Morlet 2008
S. Morlet, *"Il est difficile de trouver celui qui est l'auteur et le père de cet univers…". La réception de Tim. 28c chez les Pères de l'Église*, «Études Platoniciennes» V 2008, pp. 91-100.

Morrow 1965
G. Morrow, «Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*», in Allen 1965, pp. 421-37 (= «Philosophical Review» LIX 1950, pp. 147-63).
Moss 2012
J. Moss, «Pictures and Passions in the *Timaeus* and *Philebus*», in Barney – Brennan – Brittain 2012, pp. 259-80.
Motta 2018
A. Motta, Λόγους ποιεῖν. *L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Napoli 2018.
Motte 1997
A. Motte, *De la bonté du démiurge (Platon, "Timée", 29d6-e4)*, «RPhA» XV 1997, pp. 3-13.
Mourelatos 2010
A.P.D. Mourelatos, «The Epistemological Section (29b-d) of the Proem in *Timaeus'* Speech: M.F. Burnyeat on *Eikôs Mythos*, and Comparison with Xenophanes B34 and B35», in Mohr – Sattler 2010, pp. 225-47.
Müller 1996
I. Müller, *The Triangles in Plato's "Timaeus" / Los triángulos en el "Timeo" de Platón*, «Mathesis» XII 1996, pp. 286-333.
Murray 1999
P. Murray, «What is a *Mythos* for Plato?», in Buxton 1999, pp. 251-62.
Naddaf 1997
G. Naddaf, «Plato and the *Peri Phuseōs* Tradition», in Calvo – Brisson 1997, pp. 27-37.
Nagy 2002
G. Nagy, *Plato's Rhapsody and Homer's Music. The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*, Cambridge Mass.-London 2002.
Nails 2002
D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis 2002.
Natali – Maso 2003
C. Natali – S. Maso (edd.), *"Plato Physicus". Cosmologia e antropologia nel "Timeo"*, Amsterdam 2003.
Neschke-Hentschke 2000
A. Neschke-Hentschke (éd.), *Le "Timée" de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain-Paris 2000.
Nesselrath 2006
H.-G. Nesselrath, *Platon: Kritias, Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 2006.
O'Brien 1977
D. O'Brien, *A Metaphor in Plato: 'Running Away' and 'Staying Behind' in the "Phaedo" and the "Timaeus"*, «CQ» n.s. XXVII 1977, pp. 297-9.

O'Brien 1984
D. O'Brien, *Theories of Weight in the Ancient World. 2. Plato: Weight and Sensation. The Two Theories of the "Timaeus"*, Leiden 1984.
O'Brien 1997
D. O'Brien, «Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon», in Calvo – Brisson 1997, pp. 291-305.
O'Meara 1985
D.J. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations*, Washington 1985.
O'Meara 2017
D.J. O'Meara, *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*, Cambridge 2017.
Osborne 1996
C. Osborne (Rowett), «Space, Time, Shape, and Direction: Creative Discourse in the *Timaeus*», in Ch. Gill – M.M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp. 179-211.
Ostenfeld 1986
E. Ostenfeld, *Plato's Development and the Date of the "Timaeus"*, «Classica et Medievalia» XXXVII 1986, pp. 63-87.
Owen 1965
G.E.L. Owen, «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues», in Allen 1965, pp. 313-38.
Owen 1966
G.E.L. Owen, *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, «The Monist» L 1966, pp. 317-40.
Palumbo 2008
L. Palumbo, *La "chora" nel "Timeo" di Platone: una scena per il teatro del mondo*, «Vichiana» X 2008, pp. 3-26.
Palumbo 2011
L. Palumbo (ed.), Λόγον διδόναι. *La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2011.
Parry 1979
R. Parry, *The Unique World of the "Timaeus"*, «JHPh» XVII 1979, pp. 1-10.
Parry 1991
R. Parry, *The Intelligible World-Animal in Plato's "Timaeus"*, «JHPh» XXIX 1991, pp. 13-32.
Parry 2002
R. Parry, *The Soul in "Laws" X and Disorderly Motion in "Timaeus"*, «AncPhil» XXII 2002, pp. 289-301.
Patterson 1981
R. Patterson, *The Unique Worlds of the "Timaeus"*, «Phoenix» XXXV 1981, pp. 105-19.

Pelavski 2014
A. Pelavski, *Physiology in Plato's "Timaeus"*, «The Cambridge Classical Journal» LX 2014, pp. 61-74.
Pelosi 2010
F. Pelosi, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge 2010.
Pendrick 1998
G.J. Pendrick, *Plato. "Timaeus" 52C2-5*, «CQ» n.s. XLVIII 1998, pp. 556-9.
Perl 1998
E.D. Perl, *The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's "Timaeus"*, «AncPhil» XVIII 1998, pp. 81-92.
Perl 1999
E.D. Perl, *The Presence of the Paradigm: Immanence and Trascendence in Plato's Theory of Forms*, «RMeta» LIII 1999, pp. 339-62.
Petrucci 2016
F.M. Petrucci, *L'esegeta e il cielo del "Timeo": riargomentazione ed esegesi astronomica* κατὰ ζητήματα *nel Medioplatonismo*, «Athenaeum» CIV 2016, pp. 159-86.
Petrucci 2018a
F.M. Petrucci, *Taurus of Beirut: the Other Side of Middle Platonism*, London-New York 2018.
Petrucci 2019
F.M. Petrucci, *Making Sense of the Soul's Numbers. Middle Platonist Readings of Plato's "Divisio Animae"*, «Apeiron» LII 2019, pp. 65-92.
Petrucci 2020
F.M. Petrucci, «Ascoltare l'anima cosmica: riargomentazione ed esegesi tecnica κατὰ ζητήματα della *divisio animae* platonica», in Helmig 2020, pp. 91-134.
Petrucci 2021a
F.M. Petrucci, «Lo sguardo del demiurgo (*Timeo* 28a6-29a5) e la semantica di *blepō* nei dialoghi platonici», in F. Aronadio (ed.), *Variazioni sul tema del vedere. Saggi sui "verba videndi" nella grecità classica*, Napoli 2021, pp. 89-120.
Petrucci 2021b
F.M. Petrucci, *Il ricettacolo e una relativa esegetica*, «Philologia Philosophica» I 2021, pp. 65-74.
Petrucci 2021c
F.M. Petrucci, *The Witness of God. A Note on "Timaeus" 55C7-D6*, «CQ» n.s. LXXI 2021, pp. 886-91.
Petrucci c.d.s.
F.M. Petrucci, *A Living Reasonable Account: On the Status of Timaeus' Eikōs Logos (Again)*, «JHS» CXLIII c.d.s.

Pitteloud 2014
L. Pitteloud, *Une fonction métaphysique du réceptacle dans le "Timée"?*, «Anais de Filosofia Clássica» VIII 2014, pp. 48-72.
Pradeau 1995
J.-F. Pradeau, Être quelque part, occuper une place. *"Topos" et "Chora" dans le "Timeé"*, «EPh» III 1995, pp. 375-99.
Pradeau 1997
J.-F. Pradeau, *Le monde de la politique. Sur le récit Atlante de Platon, "Timée" (17-27) et "Critias"*, Sankt Augustin 1997.
Prince 2014
B.D. Prince, *Physical Change in Plato's "Timaeus"*, «Apeiron» XLVII 2014, pp. 211-29.
Pritchard 1990
P. Pritchard, *The Meaning of Dynamis at "Timaeus" 31c*, «Phronesis» XXXV 1990, pp. 182-93.
Racionero 1998
Q. Racionero, *Logos, Myth and probable Discourse in Plato's "Timaeus"*, «Elenchos» XIX 1998, pp. 29-60.
Raith 1967
O. Raith, *Ho Neilos Luómenos*, «Philologus» CXI 1967, pp. 27-33.
Rashed 2013
M. Rashed, «Plato's Five Worlds Hypothesis (*Ti.* 55cd): Mathematics and Universals», in R. Chiaradonna – G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa 2013, pp. 87-112.
Rashed 2018
M. Rashed, *Une analogie méconnue entre le "Timée" et les "Lois"*, «EPh» CXXIV 2018, pp. 115-37.
Regali 2012
M. Regali, *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel "Timeo" e nel "Crizia" di Platone*, Sankt Augustin 2012.
Repici 2000
L. Repici, *Uomini Capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Bologna 2000.
Reshotko 1997
N. Reshotko, *A Bastard Kind of Reasoning. The Argument from the Sciences and the Introduction of the Receptacle in Plato's "Timaeus"*, «HPhQ» XIV 1997, pp. 121-37.
Reydams-Schils 1997
G. Reydams-Schils, «Plato's World Soul: Grasping Sensibles without Sense-Perception», in Calvo – Brisson 1997, pp. 261-5.
Reydams-Schils 2003
G. Reydams-Schils (ed.), *Plato's "Timaeus" as Cultural Icon*, Notre Dame 2003.

Reydams-Schils 2020
G. Reydams-Schils, *Calcidius on Plato's "Timaeus". Greek Philosophy, Latin Reception and Christian Contexts*, Cambridge 2020.
Reynolds 2008
J. Reynolds, *How is the Third Kind in Plato's "Timaeus" a Receptacle?*, «AncPhil» XXVIII 2008, pp. 87-104.
Rivaud 1925
A. Rivaud, *Platon, Oeuvres Complètes X: Timée-Critias*, Paris 1925.
Rowe 1999
Ch. Rowe, «Myth, History, and Dialectic in Plato's *Republic* and *Timaeus-Critias*», in Buxton 1999, pp. 263-76.
Rowe 2003
Ch. Rowe, «The Status of the Myth in Plato's *Timaeus*», in Natali – Maso 2003, pp. 21-33.
Ruben 2016
T. Ruben, *Le discours comme image. Énonciation, récit et connaissance dans le "Timée-Critias" de Platon*, Paris 2016.
Ruben 2021
T. Ruben, «*Genos*, *chōra* et guerre dans le prologue du *Timée-Critias*», in Jorgenson – Karfik – Špinka 2021, pp. 1-21.
Runia 1986
D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the "Timaeus" of Plato*, Leiden 1986.
Runia 1997
D.T. Runia, «The Literary and Philosophical Status of *Timaeus*' Prooemium», in Calvo – Brisson 1997, pp. 101-18.
Runia 1999
D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana: uno studio d'insieme*, Milano 1999 (ed. orig. Assen-Minneapolis 1993).
Russel 2005
D.C. Russel, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford 2005.
Salles 2021
R. Salles (ed.), *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy*, Cambridge 2021.
Sambursky 1966
S. Sambursky, *Phänomen und Theorie. Das physikalische Denken der Antike im Licht der modernen Physik*, «Eranos Jahrbuch» XXXV 1966, pp. 303-48.
Sampson 2005
K. Sampson, *Ontogony. Conceptions of Being and Metaphors of Birth in the "Timaeus" and the "Parmenides"*, Bergen 2005.
Santas 1999
G. Santas, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», in Fine 1999, pp. 247-74.

Sassi 2013
M.M. Sassi, «Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in Late Plato», in W.V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden-Boston 2013, pp. 413-26.
Sattler 2010
B. Sattler, «A Time for Learning and for Counting: Egyptians, Greeks, and Empirical Processes in Plato's *Timaeus*», in Mohr – Sattler 2010, pp. 249-66.
Sattler 2012
B. Sattler, *A Likely Account of Necessity: Plato's Receptacle and a Physical and Metaphysical Foundation for Space*, «JHPh» L 2012, pp. 159-95.
Sayre 2003
K. Sayre, «The Multilayered Incoherence of *Timaeus'* Receptacle», in Reydams-Schils 2003, pp. 60-79.
Sayre 2005
K. Sayre, *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*, Las Vegas-Zurich-Athens 2005.
Schmidt 2012
E.A. Schmidt, *Platons Zeittheorie*, Frankfurt am Main 2012.
Scolnicov 1992
S. Scolnicov, *An Image of Perfection: The Good and the Rational in Plato's Material Universe*, «RPhA» X 1992, pp. 35-67.
Scolnicov 1997
S. Scolnicov, «Freedom and Education in Plato's *Timaeus*», in Calvo – Brisson 1997, pp. 363-74.
Sedley 1989
D. Sedley, *Teleology and Myth in the Phaedo*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» V 1989, pp. 359-83.
Sedley 1997
D. Sedley, «Becoming Like God in the *Timaeus* and Aristotle», in Calvo – Brisson 1997, pp. 327-39.
Sedley 1998
D. Sedley, *Platonic Causes*, «Phronesis» XLIII 1998, pp. 114-32.
Sedley 1999
D. Sedley, «The Ideal of Godlikeness», in G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford 1999, pp. 309-28.
Sedley 2007
D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2007.
Sedley 2010
D. Sedley, «Hesiod's *Theogony* and Plato's *Timaeus*», in Boys-Stones – Haubold 2010, pp. 246-58.

Sedley 2019
D. Sedley, *The "Timaeus" as Vehicle for Platonic Doctrine*, «OSAPh» LVI 2019, pp. 45-71.
Sedley 2021
D. Sedley, «Xenocrates' Invention of Platonism», in M. Erler – J.E. Heßler – F.M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge 2021, pp. 12-37.
Sharples – Sheppard 2003
R.W. Sharples – A. Sheppard (eds.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London 2003.
Silvano c.d.s.
L. Silvano, *Erodoto e il "logos Atlantikos" di Platone: in margine a "Ti." 22 e "Criti." 112a*, «MH» LXXIX c.d.s.
Silverman 1992
A. Silverman, *Timaean Particulars*, «CQ» n.s. XLII 1992, pp. 87-113.
Skemp 1967
J.B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Amsterdam 1967.
Slaveva-Griffin 2005
S. Slaveva-Griffin, *"A Feast of Speeches". Form and Content in Plato's "Timaeus"*, «Hermes» CXXXIII 2005, pp. 312-27.
Sorabji 1983
R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983.
Sorabji 1988
R. Sorabji, *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel*, London 1988.
Speer 2005
A. Speer, «*Lectio physica.* Anmerkungen zur *Timaios*-Rezeption im Mittelalter», in Leinkauf – Steel 2005, pp. 213-34.
Steel 2001
C. Steel, *The Moral Purpose of the Human Body: A Reading of "Timaeus" 69-72*, «Phronesis» XLVI 2001, pp. 105-28.
Strange 1999
S.K. Strange, «The Double Explanation in the *Timaeus*», in Fine 1999, pp. 397-415 (= «AncPhil» V 1985, pp. 25-39).
Strobel 2007
B. Strobel, *"Dieses" und "So etwas". Zur ontologischen Klassifikation platonischer Formen*, Göttingen 2007.
Struycken 2003
P. Struycken, *Colour Mixtures According to Democritus and Plato*, «Mnemosyne» LVI 2003, pp. 273-305.

Tarán 1971
L. Tarán, «The Creation Myth in Plato's *Timaeus*», in Anton – Kustas 1971, pp. 372-407.
Tarán 1979
L. Tarán, *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*, «The Monist» LXII 1979, pp. 43-53.
Tarrant – Benitez – Roberts 2011
H. Tarrant – E.E. Benitez – T. Roberts, *The Mythical Voice in the "Timaeus-Critias": Stylometric Indicators*, «AncPhil» XXXI 2011, pp. 95-120.
Taylor 1928
A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's "Timaeus"*, Oxford 1928.
Thein 2006
K. Thein, *The Life Forms and their Model in Plato's "Timaeus"*, «Rhizai» III 2006, pp. 241-73.
Thein 2021
K. Thein, «Planets and Time: A Timaean Puzzle», in Jorgenson – Karfik – Špinka 2021, pp. 92-111.
Thesleff 1982
H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.
Timotin 2012
A. Timotin, *La démonologie platonicienne: Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden 2012.
Tonelli 2019
G. Tonelli, *Genesi. Il grande racconto delle origini*, Milano 2019.
Tulli 2012
M. Tulli, «La tradizione indiretta del *Timeo*», in Celia – Ulacco 2012, pp. 25-56.
Tulli 2017
M. Tulli, «L'eredità di Solone. Tradizione del racconto e ricerca sulla città ideale nel *Timeo* e nel *Crizia* di Platone», in F. Conti Bizzarro – G. Massimilla – G. Matino (edd.), *Philoi logoi. Giornate di studio su Antico, Tardoantico e Bizantino dedicate a Ugo Criscuolo*, Napoli 2017, pp. 1-15.
Ulacco 2019
A. Ulacco, «Die präkosmische Bewegung in Platons *Timaios*: ἴχνη, χώρα und Ideen», in D. Koch – I. Männlein-Robert – N. Weidtmann (eds.), *Platon und die Physis*, Tübingen 2019, pp. 185-202.
van der Eijk 2005
Ph. van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, Cambridge 2005.
Van Riel 2013
G. Van Riel, *Plato's Gods*, London-New York 2013.

Van Riel 2021
G. Van Riel, «Matter Doesn't Matter: On the Status of Bodies in the *Timaeus* (30a-32b and 53c-61c)», in Jorgenson – Karfik – Špinka 2021, pp. 169-86.
Van Riel 2022
G. Van Riel, *Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria*, Oxford 2022.
Vegetti 1995
M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Venezia 1995.
Vegetti 1999
M. Vegetti, «L'autocritica di Platone: il *Timeo* e le *Leggi*», in M. Vegetti – M. Abbate (edd.), *La "Repubblica" di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1999, pp. 13-27.
Vegetti 2007
M. Vegetti, «Il mondo come artefatto. Cosmo e caos nel *Timeo* di Platone», in Id., *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin 2007, pp. 111-22.
Vegetti 2018
M. Vegetti, «Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele», in Id., *Il potere della verità. Saggi platonici*, Roma 2018, pp. 263-83.
Verdenius 1982
W. Verdenius, *Plato, "Timaeus" 53a7*, «Mnemosyne» XXXV 1982, p. 333.
Vidal-Naquet 1964
P. Vidal-Naquet, *Athènes et l'Atlantide: structure et signification d'un mythe platonicien*, «Revue des Études Grecques» LXXVII 1964, pp. 420-44.
Vitrac 2006
B. Vitrac, *Les mathématiques dans le "Timée" de Platon: le point de vue d'un historien des sciences*, «Études Platoniciennes» II 2006, pp. 11-78.
Vlastos 1981
G. Vlastos, «Plato's Supposed Theory of Irregular Atomic Figures», in Id., *Platonic Studies*, Princeton 1981, pp. 366-78 (= «Isis» LVIII 1967, pp. 204-9).
Vlastos 1987
G. Vlastos, *Separation in Platon*, «OSAPh» V 1987, pp. 187-96.
Vlastos 1995a
G. Vlastos, «The Disorderly Motion in the *Timaeus*», in Id., *Studies in Greek Philosophy*, II. *Socrates, Plato, and their Tradition*, ed. D.W. Graham, Princeton 1995, pp. 247-64 (= «CQ» XXXIII 1939, pp. 71-83).
Vlastos 1995b
G. Vlastos, «Creation in the *Timaeus*: Is it a Fiction?», in Id., *Stu-*

dies in Greek Philosophy, II. *Socrates, Plato, and their Tradition*, ed. D.W. Graham, Princeton 1995, pp. 265-82 (= Allen 1965, pp. 401-19).

Vlastos 2005
G. Vlastos, *Plato's Universe*, New Edition with an Introduction by L. Brisson, Oxford 2005² (1975).

von Perger 1997
M. von Perger, *Die Allseele in Platons "Timaios"*, Stuttgart-Leipzig 1997.

von Weizsäcker 1971
C.F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1971.

Vorwerk 2010
M. Vorwerk, «Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus», in Mohr – Sattler 2010, pp. 79-100.

Waack-Erdmann 2006
K. Waack-Erdmann, *Die Demiurgen bei Platon und ihre Technai*, Darmstadt 2006.

Welliver 1977
W. Welliver, *Character, Plot and Thought in Plato's "Timaeus" and "Critias"*, Leiden 1977.

Whittaker 1968
J. Whittaker, *The Eternity of the Platonic Forms*, «Phronesis» XIII 1968, pp. 131-44.

Whittaker 1969
J. Whittaker, *"Timaeus" 27 D 5 ff.*, «Phoenix» XXIII 1969, pp. 181-5.

Whittaker 1973
J. Whittaker, *Textual Comments on "Timaeus" 27 C-D*, «Phoenix» XXVII 1973, pp. 387-91.

Wilamowitz 1919
U. von Wilamowitz, *Platon*, Berlin 1919.

Wilberding 2017
J. Wilberding, *Forms, Souls, and Embryos. Neoplatonists on Human Reproduction*, London-New York 2017.

Wilburn 2014
J. Wilburn, *The Spirited Part of the Soul in Plato's "Timaeus"*, «JHPh» LII 2014, pp. 627-54.

Witte 1964
B. Witte, *Der* ΕΙΚΩΣ ΛΟΓΟΣ *in Platos "Timaios"*, «AGPh» XLVI 1964, pp. 1-16.

Wolfsdorf 2014
D. Wolfsdorf, *Timaeus' Explanation of Sense-Perceptual Pleasure*, «JHS» CXXXIV 2014, pp. 120-35.

Wood 2009
J.L. Wood, *Is there an "Arché Kakou" in Plato?*, «RMeta» LXIII 2009, pp. 349-84.
Wright 2000a
M.R. Wright, «Myth, Science, and Reason in the *Timaeus*», in Wright 2000b, pp. 1-22.
Wright 2000b
M.R. Wright (ed.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's "Timaeus"*, London 2000.
Zedda 2000
S. Zedda, «How to Build a World Soul: A Practical Guide», in Wright 2000b, pp. 23-41.
Zeyl 1975
D.J. Zeyl, *Plato and Talk of a World in Flux: "Timaeus" 49a6-50b5*, «Harvard Studies in Classical Philology» LXXIX 1975, pp. 125-48.
Zeyl 2000
D.J. Zeyl, *Plato. "Timaeus"*, Indianapolis-Cambridge 2000.
Zeyl 2010
D.J. Zeyl, «Visualizing Platonic Space», in Mohr – Sattler 2010, pp. 117-30.
Zhmud 1998
L. Zhmud, *Plato as "Architect of Science"*, «Phronesis» XLIII 1998, pp. 211-44.

Sigle delle riviste

«AGPh»	«Archiv für Geschichte der Philosophie»
«AJPh»	«American Journal of Philology»
«AncPhil»	«Ancient Philosophy»
«CQ»	«The Classical Quarterly»
«EPh»	«Les Études Philosophiques»
«GRMS»	«Greek and Roman Musical Studies»
«HPhQ»	«History of Philosophy Quarterly»
«JHPh»	«Journal of the History of Philosophy»
«JHS»	«Journal of Hellenic Studies»
«MH»	«Museum Helveticum»
«OSAPh»	«Oxford Studies in Ancient Philosophy»
«RMeta»	«The Review of Metaphysics»
«RPhA»	«Revue de Philosophie Ancienne»

NOTA AL TESTO

1. *Premessa*

Il testo critico di John Burnet è ormai superato e una nuova edizione critica del *Timeo* è da lungo tempo attesa[1]. Il presente lavoro si ripromette il fine di fornire almeno un apparato critico completamente aggiornato (in ampiezza e, auspicabilmente, correttezza), un trattamento sistematico della tradizione indiretta fruibile per la costituzione del testo, e un certo numero di modifiche – migliorative, nella speranza di chi scrive – rispetto all'edizione oxoniense. A vantaggio del severo recensore è bene chiarire subito che questa edizione ha almeno tre limitazioni programmatiche. In primo luogo, la determinazione dei testimoni primari e delle loro relazioni si basa su quanto dimostrato dal monumentale studio di Gijsbert Jonkers (2017), le cui conclusioni mi paiono (in accordo con autorevoli lettori)[2] fondate ed efficaci. Esplicito deve essere anche il debito che questo lavoro ha con il volume di Jonkers rispetto all'individuazione di testimonianze indirette (par. 4) e alla ricostruzione della storia delle edizioni a stampa (cfr. par. 6). In secondo luogo, la ricchezza della tradizione diretta e indiretta è tale che riportare sistematicamente in apparato *ogni* divergenza di un singolo testimone primario, ogni correzione di mani secondarie (dipendenti da altre linee tradizionali note) nei testimoni primari, ogni congettura – pur di qualche valore – presente nei testimoni secondari o in edizioni otto- e novecentesche, o ancora ogni alterazione del testo offerta dalla tradizione indiretta, richiederebbe un apparato enorme e dispersivo. Per ragioni di spazio e chiarezza, dunque, ho optato per fornire in apparato un *range* di informazioni che, per quanto ampio, sarà comunque selettivo (cfr. par. 7) – il che lascia inevitabilmente margine a una certa soggettività. Un simile principio è stato applicato anche alle congetture (comprese quelle attestate nei testimoni medievali), che *in linea di principio* non sono riportate in apparato (a meno che non siano accolte a testo o tentino di sanare un passo particolarmente problematico). Infine, per

[1] Al meglio della mia conoscenza, in un prossimo futuro il presente lavoro sarà affiancato almeno dall'edizione *OCT* a cura di Gerard Boter.
[2] Cfr. partic. King 2018, Martinelli Tempesta 2017, Murphy 2018.

ragioni analoghe, ma anche per problemi legati alla tecnica di citazione degli autori antichi, l'apparato della tradizione indiretta (collocato sotto la traduzione) si limita a citazioni *ad litteram* che si estendano per almeno una riga – e non include quindi allusioni, parafrasi ecc. (cfr. par. 4). Al contempo, tutti i testimoni primari sono stati collazionati in modo completo e sistematico su immagini digitali ad alta definizione con verifiche poi condotte direttamente sui codici, mentre le citazioni sono state valutate sulla base delle più recenti e/o autorevoli edizioni.

2. *Tradizione medievale*

In questa sezione sono presentati i testimoni primari alla base di questa edizione. Per ragioni di spazio, non verranno proposti (al di fuori di qualche cenno) argomenti a favore dello statuto primario dei testimoni, descrizioni paleografiche o codicologiche o cenni alla storia dei codici, e la bibliografia fornita sarà ridotta al minimo: per tutto ciò si rimanda a Jonkers 2017, dai cui risultati divergerò solo rispetto alla valutazione di A^2 e ad alcuni aspetti della lettura complessiva della storia della tradizione (antica e medievale) del testo.

A (*Parisinus gr.* 1807) è uno tra i manoscritti platonici più celebri. Pergamenaceo, di grande formato, appartiene alla cosiddetta collezione filosofica[1] ed è copia diretta di un manoscritto tardoantico in maiuscola, probabilmente alessandrino[2]. Il codice è databile al terzo quarto del IX secolo e contiene le tetralogie VIII-IX e l'*Appendix*. Prodotto e dapprima conservato in ambiente costantinopolitano, esso fu poi probabilmente condotto in Armenia nel secolo XI per poi essere riportato in Occidente non oltre il XIII secolo[3]. Il codice, probabilmente in assoluto il più antico testimone medievale platonico preservato, è per forza di cose un testimone primario.

Dal punto di vista della costituzione del testo sono però di gran-

[1] Così è chiamato un gruppo di manoscritti, più o meno coevi tra loro, che contengono testi di contenuto filosofico-scientifico e condividono significative caratteristiche codicologiche e paleografiche: cfr., tra gli altri, Perria 1991 (a pp. 56-62 una descrizione accurata della scrittura di A), Carlini 2012, pp. 9-16, e ora i saggi in Ronconi – Bianconi 2020.

[2] Rashed 2002 ha recuperato e arricchito questa tesi tradizionale, benché un'origine ancora precedente non sia stata del tutto esclusa (Carlini 2012, p. 11). Il contesto di produzione di A (e della collezione filosofica) rimane dibattuto (cfr. ad es. Cavallo 2007).

[3] Un *terminus ante quem* per il passaggio in Occidente del volume è stabilita da una nota in latino posta nel margine superiore del foglio 128*r*, *finis translationis*, che fa riferimento al termine della traduzione del *Timeo* di Calcidio (53 c 3); la nota deve essere fatta risalire a una mano latina del XIII secolo. Per un'ampia discussione sul codice e la sua storia cfr. Saffrey 1997 e 2007; per il passaggio in Armenia e il rapporto con la traduzione armena cfr. par. 5 e anche Cavallo 2017 e Carlini 2020.

de importanza anche le correzioni più antiche presenti nel manoscritto (che Burnet non distingueva da quelle più tardive, riconducendole tutte ad A^2), che sono state al centro di un vivace dibattito[1]. Appare chiaro che il testo di A sia stato completato in due fasi immediatamente consecutive, poiché alcuni errori triviali della prima mano vengono subito corretti da una mano graficamente indistinguibile, che sembra essere responsabile anche dell'accentazione e dell'apposizione dei diacritici. Vi sono però anche numerosi interventi di consistenza ben diversa: lezioni sono aggiunte a margine, talvolta con l'indicazione γρ; sono proposte integrazioni e/o correzioni interlineari, con l'inserimento di lettere o di interi termini; lettere o parole nel rigo sono segnate con punti (ved. più avanti per alcuni esempi significativi). Nonostante questa difformità negli interventi, non ci sono ragioni grafiche per distinguere i due ordini di intervento, né per distinguere lo scriba di A da quello che avrebbe compiuto le varie tipologie di correzione[2]. Pertanto, assumendo che a produrre l'accentazione e ad apportare correzioni di errori meccanici sia stato lo stesso scriba che ha vergato il testo, pur subito dopo averne completato la copiatura, A^2 finisce per essere distinto solo virtualmente da A. Questa è, in breve, la posizione assunta da Jonkers (2017, partic. pp. 160-2), che si accorda con quella proposta da Boter (1989, pp. 81-6) rispetto all'attività di A^2 nella *Repubblica*.

Tuttavia, credo che per altre vie sia possibile riconoscere all'attività di $\mathbf{A^2}$ un'importanza maggiore e specifica. In effetti, vi è un argomento a favore della distinzione tra due revisioni "antiche" in A che mi pare ancora del tutto valido. Esso ha origine da una rara opportunità fornita dal *Vaticanus gr.* 1 (il celebre *Vatican Plato*, O), facendo riferimento al quale la distinzione è stata già in passato ampiamente sostenuta[3]. Il *Vat. gr.* 1, prodotto tra la fine del IX e l'inizio del X secolo, è apografo diretto di A a partire da *Leg.* V 746 b 8, e vi sono recepiti solo alcuni interventi minimali tra quelli riconducibili al correttore in questione, mentre non vi si trovano modifiche che introducano varianti o correzioni sostanziali. Ciò suggerisce che la copiatura di O sia avvenuta dopo un primo giro di correzioni (che include anche l'accentazione e l'aggiunta dei diacritici), ma (poco) prima dei più sostanziali interventi nel testo o delle aggiunte nel margine. A questa ricostruzione è sta-

[1] Con Slings 1989, p. 193: «it should be said at the outset that this is a matter in which no two persons who have worked on A are likely to attain complete agreement».
[2] Contro la possibilità di operare una distinzione su base paleografica (des Places 1951, p. CCIX) cfr. ora Beghini 2020, pp. 91-3 (per l'*Assioco*) e Donato 2021, p. 31 (per l'*Erissia*).
[3] Cfr. partic. Tarán 1975, pp. 171-2; già Post 1934, pp. 6-7, poneva i presupposti per questa indicazione. Mi sono mosso sulla stessa linea in Petrucci 2013, pp. 181-2, in riferimento all'*Epinomide*.

to obiettato[1] che: a) in casi di correzione ottenuta con rasura semplice non recepiti da O, è impossibile attribuire la correzione a uno specifico correttore di A; b) in casi di varianti aggiunte o prodotte attraverso l'aggiunta di lettere *supra lineam*, non si può escludere che l'assenza di loro tracce in O sia dovuta a una scelta deliberata del copista di O. Mi pare però che contro entrambi i punti, in generale estremamente ragionevoli, si possa obiettare (al di là di distinguo applicabili alla cosiddetta Mano di Costantino, A^5, per cui cfr. *infra*) che l'argomento dimostra solo l'impossibilità operativa di applicare la distinzione in alcuni casi, non la sua infondatezza[2].

Per il *Timeo* non si può contare su un analogo del *Vat. gr.* 1: entrambi gli apografi di A (*Vat. Pal. gr.* 173 ed *Est.* 89 Q, 5, 18; cfr. Jonkers 2017, pp. 203-6) recepiscono tutti o molti degli interventi di correzione qui in questione, ma sono in ogni caso più tardi di O. D'altro canto, un'analisi può essere condotta prendendo in considerazione V, gemello di A (pur contaminato e tardo). Da un lato, benché in alcuni casi sia plausibile che le correzioni in A siano di natura congetturale (ad es. 34 a 8, 50 e 4, 86 c 3) o dipendano dalla consultazione di manoscritti appartenenti alle linee tradizionali di FCg (esempi in Jonkers 2017, pp. 160-1), i casi in cui le correzioni antiche in A sono portatrici uniche (all'interno della tradizione medievale) della lezione corretta (ad es. 22 e 3, 51 a 3, 54 d 4, 56 d 1, 60 a 7, 67 b 1, 70 b 6, 84 a 3, 89 c 4)[3] e quelli in cui si accordano in errore solo con la tradizione indiretta (ad es. 20 a 4, 20 d 3, 23 e 2, 24 d 7, 30 a 7, 33 c 4, 43 e 4, 67 d 1, 69 e 3, 91 d 1)[4] sono abbondanti e suggeriscono di per sé che la fonte

[1] Cfr. Boter 1989, p. 84, con particolare riferimento al rapporto tra A, A^2 e O.

[2] Un'osservazione simile si applica alle obiezioni di Slings 1989, pp. 192-4, contro Moore-Blunt 1985. È però vero che in alcuni casi la distinzione rimane del tutto ipotetica: cfr. *infra* e le note di commento ad alcuni casi problematici. Va comunque sottolineato che maggiori indicazioni potrebbero emergere da un'analisi sistematica degli interventi di correttori "antichi" di A nelle *Leggi* e attraverso un loro confronto con il testo di O.

[3] Anzi, da un punto di vista quantitativo A^2 porta *da solo* lezioni corrette più di ogni altro testimone primario.

[4] Casi, questi, in cui l'antichità delle lezioni è dunque estremamente probabile. In linea di principio non si può escludere che alcune coincidenze siano dovute a contaminazioni delle tradizioni manoscritte, ma la contemporanea presenza di divergenze frequenti tra le correzioni e la tradizione indiretta garantisce che tali contaminazioni sono al massimo occasionali. A questi casi possono essere aggiunti quelli in cui il correttore sembra mostrare una certa prossimità con la tradizione armena (ad es. 50 c 5, 58 e 6, 60 c 1-2, 63 e 10), per la quale cfr. p. CXCIX. Va infine considerato che talvolta il correttore incorre in errori da maiuscola (cfr. Jonkers 2017, pp. 95-6 per alcuni esempi). A tutto ciò si aggiunge un *set* di casi in cui le correzioni antiche in A si oppongono in errore a tutti i testimoni (17 b 9, 19 a 3, 24 e 2, 28 c 3, 29 a 1, 29 c 5, 33 d 2, 39 a 6, 43 e 9, 47 c 6, 59 c 2, 59 d 5, 60 d 1, 62 b 1, 63 b 3-4, 63 b 5, 63 d 2, 63 e 10, 66 c 5, 69 a 3, 73 a 3, 75 a 7, 75 c 4-5, 76 a 1, 77 d 2, 77 e 1, 78 b 6, 81 a 1,

di queste correzioni sia indipendente dalle linee tradizionali di FCg. D'altro canto, benché impossibile da dimostrare in modo inconfutabile, le evidenze mi paiono suggerire anche che in un grande numero di casi le correzioni antiche di A derivano dalla collazione di un esemplare diverso (o più esemplari diversi) dall'antigrafo comune di AV e sono così volte a realizzare nel *Par. gr.* 1807 una "quasi-edizione". I casi in cui errori prodotti da interventi antichi in A non sono riducibili a una mera e *completa* correzione della lezione precedente (con rasura o modifica di una o più lettere) e si ritrovano, tra i testimoni medievali platonici, solo in V (ad es. 56 b 2, 58 d 6, 67 a 6-7, 73 a 1, 86 a 6), sono, oltre che spesso dubbi, *estremamente* meno numerosi di quelli in cui AV sono in errore contro il correttore[1] o (in modo ancora più significativo) il correttore è in errore contro AV[2]. In questo quadro, nel caso in cui V fosse stato copiato direttamente dall'antigrafo di A, la conclusione più ragionevole conduce a identificare la fonte dell'autore di simili correzioni in un testimone diverso dalla fonte di AV[3].

Ancora, alcuni degli interventi sembrano sottendere un progetto specifico di raccolta e preservazione di varianti. In effetti, a fronte di luoghi in cui il correttore si limita a ristabilire un testo univoco (tornerò poco sotto per questo aspetto), vi sono casi in cui le correzioni apportate sembrano programmaticamente volte a preservare anche varianti ritenute minori[4]. La minima entità di simili interventi rende la valutazione ambigua, ma un'altra lista di casi può offrire un'immagine più chiara della complessa attività del correttore. A 33 a 5 il correttore scrive nel margine λύει (accompagnato da γρ[5]), ma al contempo corregge il precedente (ora illeggibile) testo di A e ottiene λύπας scrivendo in

82 b 5, 89 b 2, 90 c 6): a rigor di stemmatica questi errori non sono probanti, ma nel quadro delineato mi paiono rafforzare l'argomento a favore dell'indipendenza di A.

[1] Ad es. 40 d 9, 43 d 7, 43 e 1, 46 b 4, 51 a 3, 56 c 8, 59 b 1, 59 b 6, 66 d 3, 67 a 6-7, 67 b 1, 68 b 3, 78 e 7, 81 a 6, 81 c 3, 89 b 4, 89 c 4, 90 b 2.

[2] Ad es. 38 b 7, 40 d 1, 41 a 4, 41 a 8, 42 e 7, 54 d 8, 57 b 5-6, 57 c 1, 58 b 8, 58 e 3, 58 e 6, 59 c 2, 59 d 5, 60 c 5, 60 e 3, 61 d 6, 62 b 1, 63 b 5, 63 d 2, 63 e 10, 64 e 2, 66 c 5, 67 d 1, 68 b 6-7, 68 d 1, 69 a 3, 69 e 3, 70 c 1, 72 b 3, 72 e 2, 73 a 3, 75 a 2, 75 a 7, 75 c 4-5, 76 a 1, 76 b 3, 76 d 7, 77 d 2, 77 e 1, 78 b 6, 78 c 1, 79 a 3, 79 c 2, 80 c 4, 81 a 1, 82 b 5, 83 b 8, 85 d 4, 86 c 3, 86 c 4, 89 b 2, 90 c 6, 91 d 1, 92 c 6.

[3] Il che non esclude che tale testimone sia in realtà talvolta un codice di un testimone indiretto, ma cfr. p. CLXXXVIII nt. 3. Ciò vale *a fortiori* se si assume che lo scriba di V sia il responsabile della contaminazione (ipotesi che però non trovo del tutto convincente: cfr. *infra*): in questo caso non c'è alcuna ragione per supporre che, in presenza di un vasto apparato di varianti nella sua fonte, lo scriba di V si sia limitato qui a copiare il testo "principale", considerando poco o nulla tale apparato, per poi cercare varianti altrove.

[4] Inoltre almeno a 92 c 6 una variante è introdotta ma sembra contrassegnata con un punto, forse a indicare che non è preferibile rispetto alla relativa lezione di A – qui in effetti la lezione aggiunta è evidentemente inferiore rispetto a quella di A.

[5] Come ben notato da Jonkers 2017, p. 162, l'uso di γρ non vale invece come argomento a sostegno dell'impiego di una fonte alternativa all'antigrafo di A.

rasura παϛ. Che A avesse la stessa lezione aggiunta a margine (opzione possibile, come mostrano alcuni dei casi seguenti), attestata dagli altri codici, o una variante, per certo l'intervento non vuole semplicemente correggere A, ma offrire una lezione che si ritiene corretta e una che viene comunque considerata plausibile[1]. A 34 b 4 l'operazione è ben più complessa. Il testo di A, αὐτῇ περιεκάλυψεν ταύτῃ, subisce due interventi: uno suggerisce di correggere αὐτῇ in αὐτοῦ senza cancellare la prima variante, ma con l'aggiunta di ου (non accentato) sopra ῇ (una rasura avrebbe invece reso la correzione ben più forte), un altro segna con punti ταύτῃ. Il correttore sembra così suggerire che la forma di A, con ogni probabilità presente nell'antigrafo di AV (quest'ultimo legge infatti αὐτῇ περὶ ἐκάλυψε ταύτῃ), può essere mantenuta solo se αὐτῇ è corretto in αὐτοῦ, e che in caso contrario ταύτῃ va espunto[2]. Questo, peraltro, produce la lezione del resto della tradizione. Un intervento simile, ma addirittura più elaborato, è attestato a 60 d 5. Qui il testo *ante correctionem* di A, ancora intuibile, è ἀπομοιωμουμένων. Il correttore, tuttavia, interviene eradendo ιω, modificando ν in μ e scrivendo ι sopra ν, per ottenere ἀπομονουμένῳ, lezione prossima a quella attestata in Cg (ma *non* in F). E tuttavia, la lezione di A e V, dunque con ogni probabilità anche della loro fonte comune, non è completamente eliminata, ma riportata nel margine (in cui si legge ιω): probabilmente essa è ritenuta inferiore rispetto a ἀπομονουμένῳ, e per questo è rimossa dal testo, ma viene comunque registrata. Infine, a 66 c 5 il correttore modifica il testo di A (lo stesso di tutti i testimoni diretti), πάνθ' ὅτι, in πᾶν ὅτι δὲ agendo direttamente nel rigo, ma a margine è riportata la sequenza δὲ … προσρηθῆναι di 66 b 6-7, sequenza che, secondo un'indicazione grafica, probabilmente dovrebbe essere trasposta dopo πᾶν. Il testo che si ottiene è evidentemente errato, ma ha una sua plausibilità sintattica.

Questi casi prefigurano un'attività ben diversa dalla *diorthosis* e addirittura vicina a una recensione editoriale, il che sembra sostenere l'idea di due diversi giri di revisione del testo di A. A supporto di questa lettura va peraltro menzionata la presenza in un certo numero di correzioni – che consistono nell'aggiunta di lettere *supra lineam* (ad es. 23 a 2, 66 d 3, 74 b 3, 77 e 6) o *extra uersum* (ad es. 42 e 7), nell'apposizione di punti (ad es. 80 d 7) o nella modifica di una lettera in un'altra (ad es. 73 a 3) – in cui ulteriori diacritici vengono aggiunti a quelli già presenti (ovvero, quelli propri della lezione di A) o modificati[3]. Per converso, in altri casi (emblematico è 91 a 5) la correzione, direttamente nel te-

[1] Un caso simile a 78 c 1; dubbio invece il quadro a 60 d 1 (cfr. la nota *ad loc.*)
[2] Una spiegazione simile è proposta da Jonkers 2017, p. 155.
[3] Cfr. anche 17 b 9, 39 a 6, 82 b 5. A questi casi può essere aggiunto 67 a 6-7, in cui la stratificazione di due interventi mi pare estremamente probabile: cfr. la nota *ad loc.*

sto, deve aver preceduto l'accentazione della forma poi corretta, perché l'unico accento visibile è quello proprio della lezione *post correctionem*. Difficilmente può essere un caso, peraltro, che in questo modo il correttore (ri)stabilisca la lezione (errata) che si trova in V contro quella di F (anch'essa errata). Un caso analogo è riscontrabile a 27 c 5.

Tutto ciò porta a pensare che, nonostante le difficoltà operative che questo comporta (su cui tornerò subito), le correzioni antiche in A reperibili nel *Timeo* siano da ricondurre, per tipologia e meccanismo di intervento, a due diversi momenti, o perlomeno a due diversi progetti, e che buona parte degli interventi editoriali non consista in un'immediata *diorthosis* sulla base dell'antigrafo di A, ma provenga dalla collazione di un esemplare diverso (o, almeno, portatore di una tradizione diversa), necessariamente da considerare alla stregua di un testimone primario (perché più antico di C e diverso da A)[1]. L'impossibilità di distinguere graficamente le mani (cfr. Jonkers 2017, pp. 151-6) non è in questi termini problematica. Una simile omogeneità potrebbe essere spiegata sulla base della sostanziale omogeneità grafica riscontrabile nello stesso ambiente di produzione del codice, in cui esso è rimasto, ma pare ben più lineare attribuire l'operazione che ricostruisco a uno stesso scriba che agisce in momenti diversi con finalità diverse: ciò che mi pare necessario distinguere non sono due mani, due scribi, o due periodi cronologicamente intesi, ma due momenti dello stesso progetto editoriale, il secondo dei quali inizia quando altri testimoni vengono reperiti o semplicemente tenuti in considerazione. Pertanto, nel caso di correzioni in A, nell'apparato farò riferimento a tre forme diverse[2]:

A: in presenza di correzione, si tratta della lezione che risulta dalla prima *diorthosis* e che coincide in realtà con il livello tradizionalmente indicato come A^c. Questa sigla, tuttavia, è fuorviante, perché essa non chiarisce

[1] A conclusioni diverse sono giunti Beghini 2020, pp. 91-3 e Donato 2021, pp. 30-5, su basi ferme ma rispetto a testi platonici, rispettivamente *Assioco* e d *Erissia*, che hanno una trasmissione medievale e una circolazione antica ben minori, oltre che un'estensione ridotta. In altri termini, l'indistinguibilità grafica tra le *diorthoseis* antiche, associata all'assenza di evidenze positive a favore di due diverse *diorthoseis*, rappresenta un argomento *e silentio* valido solo per i due dialoghi in questione.

[2] Un modello alternativo potrebbe prevedere A^{ac} al posto di A^{pr} e A^{pc} o A^1 al posto di A (nel caso in cui questo sia coordinato ad A^{pr}), che avrebbe il vantaggio di riprodurre in modo più esplicito la sequenza cronologica degli interventi. Preferisco però il modello A^{pr}/A, benché esso possa talvolta risultare macchinoso, per segnalare che in questi casi la correzione è volta solo a ristabilire il testo della fonte di A, e che dunque la lezione precedente è frutto di un errore meccanico subito corretto, ma soprattutto perché i modelli alternativi imporrebbero di attribuire uno stesso "stato" del testo di A (dopo la prima *diorthosis* e l'accentazione) talvolta ad A e talvolta ad A^{pc} o A^1 (del resto, se è vero che le lezioni ristabilite sono ottenute contestualmente all'accentazione, l'accentazione stessa risulterebbe come *post correctionem*). Rimane tuttavia chiaro che questa scelta è prevalentemente di natura pratica e non ha reale portata metodologica.

che solo in seguito a questa *diorthosis*, che include anche l'accentazione, il testo di A è corretto rispetto all'antigrafo e completo (rispetto ai diacritici).

$A^{pr(imitus)}$: indico così la lezione (se ancora visibile o deducibile) che precede il primo livello di correzione e che lo scriba ha subito sostituito durante la sua prima *diorthosis* sulla base dello stesso antigrafo. Dal punto di vista tradizionale questa lezione ha valore molto limitato (benché non possa essere escluso che essa fosse comunque presente nell'antigrafo di A; casi specifici segnalati in apparato sono discussi nel commento).

A^2: indico così gli interventi apportati a un secondo livello di correzione, svolto sulla base della successiva collazione e in generale del lavoro "quasi-editoriale" sopra descritto.

È evidente che, ammettendo che questa distinzione sia teoricamente valida, applicarla caso per caso all'interno dell'apparato è estremamente arduo (la natura selettiva dell'apparato porta talvolta a non registrare interventi di *diorthosis* di scarso valore). In assenza di evidenze materiali, ad esempio fornite dall'inchiostro (rarissime ma presenti, ad es. al f. 119*v*), una base metodologica è fornita dalla seguente norma: attribuisco in linea di principio ad A^{pr} (se leggibile o intuibile) una lezione *ante correctionem* e ad A la relativa lezione *post correctionem* quando A e V risultano così isolati in errore (ad es. 56 b 2, 58 d 6, 67 a 6-7, 71 a 2, 73 a 1, 86 a 6) o in lezione corretta (ad es. 41 a 2, 58 e 2-4) rispetto agli altri testimoni medievali[1]. Per un principio analogo, considerando che Cg sono contaminati con la famiglia AV (ved. poco sotto), applico generalmente la stessa distinzione nel caso in cui A *post correctionem* e VCg (o VC, o Vg) risultino isolati *in errore* contro F^2. Questo secondo principio è meno saldo, ma trova conferma nei già richiamati casi in cui la lezione di A^{pr} non è accentata (cfr. 91 a 5)[3]. D'altro canto, attribuisco ad A^2 gli interventi che introducono varianti corrette isolate, errori non attestati in AVFCg[4], o ancora varianti proposte

[1] La norma si applica anche nei casi in cui la lezione di V sia inequivocabilmente una corruzione meccanica della lezione che si riscontra in A. E tuttavia, tale principio rappresenta solo una linea di indirizzo da verificare caso per caso, poiché non si possono escludere, in linea teorica, casi di divergenze fortuite legate alla difficile leggibilità della fonte comune o di errori identici prodotti in modo indipendente nei due processi di copiatura.

[2] Dove V è assente ho valutato l'accordo tra le correzioni antiche di A e Cg caso per caso. L'applicazione del principio è in questa circostanza ancora più rischioso. Dati che ho tenuto in considerazione sono la tipologia di correzione, ovvero se la lezione originale di A viene eliminata del tutto (qui ho ritenuto probabile applicare la distinzione A^{pr}/A) o viene solo affiancata da una variante, insieme all'accentazione (aspetto determinante, ad es., a 26 c 1).

[3] Una conferma indiretta è inoltre fornita da 45 c 5-6, dove A^4 corregge A, in lezione corretta con VCg, introducendo la lezione di F.

[4] Intendo qui g come il probabile antigrafo comune di YΘΨ, e non considero quindi come rilevanti accordi tra A^2 e solo uno dei tre manoscritti derivanti da g.

solo da F – oltre a quelli che lasciano parole con doppia accentazione o che sono presentati come annotazioni marginali o chiaramente non sostitutive rispetto al testo di A. Questi criteri orientano in buona parte dei casi, ma c'è un certo numero di luoghi in cui essi non possono essere applicati[1]. Qui la mia valutazione è programmaticamente ipotetica (ho talvolta aggiunto una breve spiegazione nel commento), ma mi pare preferibile, pur nelle difficoltà di attribuzione di singole lezioni, salvaguardare il dato che ho tentato di dimostrare: A^2 è testimone fondamentale, che fornisce un eccezionale accesso a materiale testuale altrimenti perduto nella tradizione medievale (e spesso anche antica).

Scarsissimi interventi sul testo del *Timeo* (Jonkers 2017, p. 156), non registrati in apparato, sono attribuibili alla posteriore mano A^3, che scrive con grafia corsiva e aggiunge *marginalia*. Registrati sono invece alcuni interventi di A^4, mano riconoscibile per un inchiostro marrone chiaro e che produce interventi minuti nel testo stesso. Ancora, a eccezione di 25 e 4 e 89 e 2 (casi peraltro dubbi), non è registrato in apparato alcun intervento di A^5 (altrove a), mano del XII secolo attribuibile a Costantino vescovo di Ierapoli, che corregge il testo con un inchiostro rosso e scrittura corsiva (cfr. Jonkers 2017, pp. 156-7).

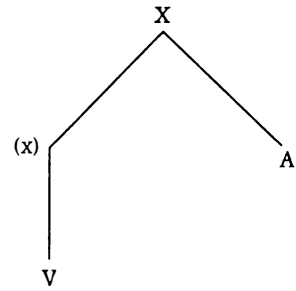
V (*Vindobonensis phil. gr.* 337), contenente il solo *Timeo*, è in realtà composto da una prima parte, cartacea e prodotta intorno al 1500, che deriva in modo indiretto da Ψ e copre, con i primi otto *folia*, *Tim.* 20 a 6-34 b 3, e una seconda, pergamenacea e risalente alla prima metà del XV secolo, che copre il resto del dialogo e per la quale Jonkers (2017, pp. 96-7) ha efficacemente dimostrato lo statuto di testimone primario[2]: il codice, benché diffusamente corrotto, deriva dallo stesso antigrafo di A. D'altro canto, Jonkers (2017, pp. 129-32) ha anche mostrato che il testo di V è contaminato, probabilmente con un manoscritto alla base di Cg e forse con un codice imparentato con F (anche se l'evidenza in questo senso mi pare più fragile). Mi sembra improbabile che la contaminazione sia dovuta allo stesso scriba di V, che per il resto è ben poco accurato sia dal punto di vista grafico sia da quello testuale[3], e la lettura più cauta è quella per cui V dipende indirettamente dall'antigrafo di A, ossia attraverso un manoscritto contaminato con

[1] Ad es. 22 e 2, 22 e 3, 23 d 6, 28 b 1, 33 a 3, 40 d 9, 44 c 3, 57 d 1, 60 d 1, 60 d 4, 64 a 7, 69 a 7, 74 c 2, 83 a 5, 84 d 3, 85 d 3, 87 a 6, 87 a 7. Talvolta, nel caso di duplici interventi di correzione (cfr. ad es. 87 a 6, 87 a 7), non si può escludere una stratificazione di correzioni, una del primo livello a ristabilire la lezione della fonte di AV e una attribuibile ad A^2. Ancora, in alcuni casi la divergenza tra la lezione stabilita dal correttore e quella di V può essere solo apparente, dovuta a una rettifica del testo nell'intermediario tra la fonte comune di AV e V.

[2] Per il codice cfr. Stefec 2013, p. 231, che identifica la mano che opera il restauro in Michele Suliardo.

[3] Jonkers 2017, pp. 96-7, non sembra escludere questa ipotesi sulla base di errori da

fonti legate a Cg (e forse a F). Dal punto di vista della costituzione del testo, tuttavia, proprio questo dato risulta cruciale, perché nei casi in cui A si oppone al resto della tradizione, il suo associarsi a V può confermare che quella offerta da A è una lezione presente nel comune antigrafo di AV e non è una *lectio singularis* di A. A e V esauriscono dunque una prima famiglia.



F (*Vindobonensis suppl. gr.* 39) è manoscritto platonico di fondamentale importanza, già considerato da Burnet testimone primario del *Timeo*[1]. Cartaceo, fu prodotto probabilmente nel XIV secolo, prima del 1355 (sono state proposte, con una certa credibilità, retrodatazioni alla fine del XIII)[2], ma deriva da un esemplare in maiuscola la cui produzione è stata fatta risalire fino alla tarda antichità[3]. Tra i vari caratteri del testo di F vale la pena di annotare una certa tendenza alla banalizzazione, il che ha indotto a vedere alla base di F una sorta di "testo commerciale" (per questa e le altre peculiarità cfr. Jonkers 2017, pp. 168-75). Alcuni casi significativi (ad es. 52 b 4, 57 b 5-6) hanno inoltre portato a suggerire che anche F derivi da un manoscritto contaminato – ma mi pare che simili eccezioni siano meglio spiegabili alla luce della peculiare tradizione antica del testo platonico (cfr. *infra* pp. CXCIV-CXCVI). Alcune correzioni sono probabilmente apportate dallo stesso scriba (cfr. in apparato 22 d 6, dove si trova anche un'anno-

maiuscola, frequenti errori nella divisione delle parole e nell'apposizione dei diacritici. A conferma della mediazione di un manoscritto perduto cfr. ad es. 58 e 2-4, 67 b 3-4.

[1] Per il *Timeo* cfr. Jonkers 2017, pp. 97-110 e 165-78, da consultare anche per riferimenti bibliografici relativi allo statuto primario di F per altri dialoghi.

[2] Hunger 1957, *ad ms.*, indica il XIV secolo, ma cfr. Dodds 1959, p. 45.

[3] Come notato per primo da Dodds 1959, p. 26 sgg. e confermato da studi successivi su altri dialoghi; cfr. anche Irigoin 1986, pp. 28-9 (il codice risulterebbe da una traslitterazione tardiva di un manoscritto tardoantico in maiuscola) e Carlini 2012, p. 17 (per la datazione più antica, fino al III secolo). Pur mantenendo ferma l'antichità della fonte di F, rimango scettico circa una datazione così alta: cfr. pp. CXCV-CXCVI.

tazione marginale, e 25 d 1): coerentemente con il modello applicato per A, in apparato ho attribuito le lezioni a F, pur indicando tra parentesi gli interventi da cui esse risultano. Gli interventi di correttori successivi (F^3 e F^4) non sono invece registrati, perché non portatori di tradizione primaria.

C (*Tubingensis* Mb 14), pergamenaceo, è databile all'inizio del secolo XI, ed è dunque posteriore tra gli altri testimoni primari del *Timeo* solo ad A^1, da cui però è indipendente (Jonkers 2017, pp. 100-4). D'altro canto alcuni errori, riconducibili a tendenze specifiche alla manipolazione, suggeriscono che il testo di C sia il prodotto di una recensione erudita, che ammette modifiche relativamente marcate[2]. C^2 è mano ben più tarda rispetto a C e probabilmente dipende da, o è strettamente legata a, Ψ (Jonkers 2017, pp. 178-80; per ulteriori correttori successivi cfr. pp. 180-1).

Seguo Jonkers nell'indicare con **g** il comune antigrafo di YΘΨ. **Y** (*Vindobonensis phil. gr.* 21), pergamenaceo, è stato prodotto a Costantinopoli tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo. Si tratta del prodotto di ricerca di un ambiente estremamente erudito, quello riunito attorno a Massimo Planude e Niceforo Moscopulo, che è a sua volta tra i tre scribi che lavorano in parallelo al testo del *Timeo*. Non a caso, da un lato c'è un certo consenso nel vedere Y come risultato di una raccolta di fonti diverse, dall'altro i pochi errori che caratterizzano Y rispetto a ΘΨ sembrano evidenziare una tendenza alla modifica mirata, quasi editoriale (un repertorio in Jonkers 2017, pp. 193-5). Y^2 apporta alcune correzioni, con ogni probabilità congetturali[3]. **Θ** (*Vaticanus gr.* 226), pergamenaceo, presenta una scrittura arcaizzante che ne rende difficile una datazione, collocata comunque da vari studi tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV[4]. Il testo presenta una serie di errori ricorrenti, ma non sembra offrire congetture o alterazioni editoriali. Nessuna delle correzioni dell'unica mano posteriore attiva sul codice è registrata in apparato. **Ψ** (*Parisinus gr.* 2998), cartaceo, fu prodotto tra il 1273 e il 1283 dal circolo di Gregorio di Cipro, che è anche in prima persona scriba di parte del codice. Il testo offerto è ben più corrotto

[1] Ma anche in generale, se si eccettua, forse, P (*Vat. Pal. gr.* 173), che dipende però da A: cfr. Jonkers 2017, pp. 203-5. Sul codice cfr. il recente contributo di Manfrin – Speranzi 2019.

[2] Jonkers 2017, pp. 182-5, ha così confermato quanto suggerito in primo luogo da Carlini 1972, pp. 156-8, in relazione al *Fedone*.

[3] Cfr. 71 a 1-2; a 17 d 1 Y si accorda con Ψ, ma la fonte comune di YΨΘ potrebbe aver presentato un danno di qualche tipo. Dubbi sullo statuto primario di Y sono velatamente espressi da Carlini 2012, p. 19. Ulteriori interventi, non registrati in apparato, sono attribuibili a Y^3: cfr. Jonkers 2017, pp. 191-2 per le correzioni in Y.

[4] Cfr. partic. Martinelli Tempesta 1997, pp. 11-2; per un'accurata analisi grafica e una contestualizzazione cfr. De Gregorio – Prato 2003, pp. 62-7.

di quello di YΘ (Jonkers 2017, pp. 198-201); gli interventi delle varie mani che apportano correzioni non sono registrati in apparato. La dimostrazione di Jonkers (2017, pp. 105-24) dello statuto primario di g è complessa e ampia, e prevede sia la dimostrazione dell'indipendenza di g da altri primari (sono presenti errori disgiuntivi tra Cg e AVF, ma è inoltre possibile dedurre l'indipendenza tra C e g, che pur rimangono estremamente prossimi e sono con ogni probabilità gemelli), sia quella dell'indipendenza reciproca di YΘΨ.

La maggior parte dei testimoni secondari del *Timeo* dipende, spesso attraverso Y o Ψ, da g. Tra questi testimoni vale la pena di menzionare qui β (*Laurentianus* 80, 19), copia indiretta di Ψ (Jonkers 2017, pp. 242-51); nonostante non vi sia accordo sulla datazione del codice (pergamenaceo, vergato da più mani), seguo Stefano Martinelli Tempesta nel collocarlo nei primi decenni del XIV secolo[1]. L'importanza di questo codice è legata al suo apparato di correzioni, alcune delle quali sono riconducibili a Giorgio Gemisto Pletone[2] e offrono all'editore del testo di Platone brillanti congetture.

FCg condividono una serie di errori separativi rispetto ad **AV**, ma l'evidenza in questo senso non è univoca e sia Cg che F si accordano talvolta con A. Anche qui, tuttavia, l'analisi di Jonkers (2017, pp. 132-8) mostra in modo efficace come questi casi siano da ascrivere a contaminazione e che, pur essendo tra loro indipendenti, FCg rappresentano insieme una linea tradizionale distinta da quella di AV (al netto dei casi di contaminazione riscontrabili in quest'ultimo). Mi pare tuttavia cauto e giustificato non proporre uno stemma per la linea FCg, che sarebbe necessariamente del tutto approssimativo.

Come ho già avuto modo di chiarire, mi pare che l'accoglienza estremamente favorevole riservata al volume di Jonkers sia più che giustificata: al meglio della mia conoscenza, la selezione dei testimoni primari e la loro reciproca collocazione è stata recepita senza obiezioni sostanziali, anche nei casi più intricati (rappresentati probabilmente da V e g). In particolare, un aspetto cruciale, come già sottolineato da più parti[3], è l'estremo equilibrio nel gestire gli abbondanti fenomeni di contaminazione nella tradizione medievale senza rinunciare alle geometrie stemmatiche. È in questa prospettiva che ritengo opportuno insistere solo su un punto, benché cruciale, già evidenziato da Martinelli Tempesta

[1] Martinelli Tempesta 2005, p. 140.
[2] In particolare a 54 b 2, 66 a 2, e probabilmente a 70 c 3; non è possibile identificare con certezza la mano di Pletone a 63 e 3 e 78 b 5. Devo interamente l'identificazione della mano di Pletone a Stefano Martinelli Tempesta, che ringrazio profondamente. Su Pletone e il testo di Platone, in particolare in relazione a β, cfr. soprattutto Martinelli Tempesta 2004 e 2005.
[3] Cfr. per tutti Murphy 2018, p. 234.

(2017, pp. 175-6) e King (2018, p. 365), ovvero l'importanza – specie nella prospettiva della *constitutio textus* – di considerare l'estrema probabilità di una contaminazione totale pretradizionale, condizione che caratterizza in generale la tradizione del *corpus* di Platone e *a fortiori*, assumendo su solide basi un'ampia *Einzelüberlieferung* antica, quella di un testo di enorme circolazione nell'antichità come il *Timeo*[1]. A rafforzare l'importanza di questo aspetto sono da considerare un dato generale e almeno tre esempi che riguardano direttamente il *Timeo* o la tradizione della "seconda parte" del *corpus* (tetr. VIII-IX). In generale, le testimonianze lasciano spazio all'ipotesi di più di un'edizione antica di Platone (questo forse già in età ellenistica), e in ogni caso la tradizione indica che i dialoghi furono sottoposti a puntuale lavoro testuale già nel contesto alessandrino[2]. Si hanno inoltre notizie certe di un'intensa attività editoriale sul testo di Platone (e in particolare del *Timeo*) da parte degli esegeti a partire dalla prima età imperiale, attività che era il presupposto del lavoro di commento[3] e di cui sopravvivono tracce di rilievo (cfr. 27 c 5, 37 a 6, 42 d 5, 77 c 4): la possibilità che alcune delle lezioni presentate dalla tradizione medievale derivino in realtà da simili contesti editoriali (di cui però si è persa notizia) è tutt'altro che da scartare. La complessità di questo quadro è del resto confermata dall'unico frammento papiraceo che conserva il testo del *Timeo* (per cui cfr. par. 3). Ancora, l'ampia tradizione indiretta del dialogo non evidenzia (né tra testimoni indiretti né rispetto alle famiglie medievali) linee comuni o *pattern* di errori definiti[4]. In breve, è facile supporre da un lato che congetture e manipolazioni si siano infiltrate nella tradizione del testo del *Timeo* per contaminazione ben prima dello sviluppo della tradizione medievale, dall'altro che una serie di lezio-

[1] Per un'ampia e recente discussione sulla contaminazione e sulle difficoltà – disperate – di ricostruire fenomeni di contaminazione pervasiva della tradizione antica cfr. Martinelli Tempesta 2014 (anche per una ricognizione sul dibattito in merito).
[2] L'origine accademica dell'ordinamento tetralogico, sostenuta ampiamente nel classico Carlini 1972, mi pare ancora estremamente verosimile, e in ogni caso una celebre testimonianza di Antigono di Caristo (fr. 39 Dorandi) suggerisce che, indipendentemente dalla questione dell'ordinamento tetralogico, in Accademia fosse stata predisposta (e fosse accessibile) un'edizione autorevole degli scritti di Platone corredata di σημεῖα (cfr. Dorandi 1999, pp. LXXI-LXXIV, e 2007, pp. 104-5). Sull'ordinamento per trilogie (Diogene Laerzio, III 61) cfr. da ultimo Lucarini 2010-11, e per i σημεῖα che testimoniano il lavoro filologico alessandrino su Platone (Diogene Laerzio, III 66) cfr. Schironi 2005, pp. 423-34 ed Erbì 2016. Sulle edizioni antiche di Platone è fondamentale Dorandi 2010.
[3] Letture leggermente differenti tra loro di questa attività in Ferrari 2001 e Petrucci 2018b.
[4] Per la tradizione indiretta cfr. par. 4 e Tulli 2012. Anche nel caso in cui linee tradizionali comuni all'interno di testimoni antichi dovessero essere rintracciabili, ciò non implicherebbe una permanenza di tali linee all'interno della tradizione medievale: un caso emblematico in questo senso è analizzato in Petrucci 2012.

ni potenzialmente corrette siano andate perdute perché conservate in linee tradizionali antiche che non hanno avuto sbocco nella tradizione medievale (benché la valutazione della tradizione indiretta porti a una valutazione più ottimistica di questa condizione: cfr. par. 4). Ciò a mio avviso rende – almeno potenzialmente – ancora più importante la testimonianza non solo della tradizione indiretta, ma anche di A^2, che può consentire il recupero di alcune di queste lezioni, in un modo simile a quello che, in modo più vistoso e meno ambiguo, è attribuibile a O^4 in ampie sezioni della IX tetralogia[1].

3. *PSI* 1201

Vista l'ampia circolazione del *Timeo* nell'antichità stupisce che si sia conservato solo un papiro, proveniente da Ossirinco e contenente due (brevi) brani del dialogo (19 c 6-d 4, 19 e 2-20 a 7): si tratta di un esemplare del II secolo d.C., una cui eccellente edizione è proposta in *CPF* 1999 (pp. 477-80). Si tratta dei resti di un *uolumen* pregiato, recante probabilmente un testo di buon livello. Il suo contributo dal punto di vista critico è scarso, mentre esso ha a mio avviso un notevole valore nel confermare il quadro estremamente complesso, relativamente alla circolazione antica del dialogo, emerso alla fine del precedente paragrafo. In effetti, il papiro presenta una lezione non attestata nella tradizione manoscritta (19 d 3) e non ha caratteri tali da evidenziare prossimità né alla tradizione indiretta (in questo caso a Proclo: cfr. partic. 19 e 2, 20 a 4) né a uno specifico ramo della tradizione medievale: il suo frequente accordo *in lezione corretta* con A non ha alcun valore dal punto di vista stemmatico, ma testimonia semplicemente la buona qualità del testo che tramanda (*CPF* 1999, p. 478). Peraltro, il papiro presenta interventi di una seconda mano, che in un caso (19 d 4) corregge un errore riscontrabile anche in FCg e Proclo (la lezione corretta si trova anche in A), mentre in un altro (19 e 6) produce un errore che non trova tracce nella tradizione manoscritta.

4. *Tradizione indiretta*

Il *Timeo* godette nell'antichità di un'enorme circolazione e rappresentò un punto di riferimento all'interno del *corpus* anche al di fuori della tradizione platonica e più in generale delle scuole filosofiche. Non stupisce, dunque, da un lato che esso venga citato da autori di epoche ed estrazioni del tutto diverse, dall'altro che, al fianco di citazioni

[1] Per cui cfr. Petrucci 2013, pp. 183-201.

uerbatim, talvolta affette da usuali fenomeni di *misquotation*[1], termini-chiave, frasi o sezioni del dialogo siano oggetto di parafrasi, allusioni, rimaneggiamenti. Jonkers (2017, pp. 397-520) ha mappato in modo puntuale la massa di questi dati in un'ampia lista che rimane il punto di partenza per i riferimenti offerti nella presente edizione, benché tutte le voci siano state sottoposte a verifica sulla base delle più aggiornate edizioni critiche[2]. D'altro canto, come già accennato, in linea di principio nell'apparato della tradizione indiretta ho deciso di registrare solo citazioni *uerbatim* che coprano almeno una riga, mentre di norma non ho riportato altre tipologie di riferimento, più vaghe e approssimative. Ciò dipende non solo da ragioni di spazio, ma anche dal tentativo di limitare con un criterio unitario il coinvolgimento nella *constitutio* di testimonianze oltremodo fragili, che sono comunque state prese in considerazione nel caso in cui forniscano in qualche modo un supporto a una lezione attestata dalla tradizione diretta e/o indiretta.

Alla luce di quanto affermato alla fine del par. 2 sulla tradizione manoscritta, è evidente che la valutazione della tradizione indiretta acquisisce grande importanza perché allineamenti al suo interno potrebbero consentire di considerare le diverse linee tradizionali medievali come già presenti nell'antichità[3]. E tuttavia, non c'è alcuna evidenza in questo senso, se non in casi poco significativi[4]; al contrario, già una rapida osservazione dell'apparato rivela come le testimonianze antiche si accordino in errore con diversi testimoni primari e che gli "allineamenti" non siano abbastanza coerenti da giustificare un appaiamento tra linee tradizionali antiche e medievali[5]. Ciò si connette, in

[1] Per questo fenomeno rimane fondamentale Whittaker 1989.
[2] In particolare, la presente edizione include i riferimenti alla nuova fondamentale edizione *OCT* di G. Van Riel (2022) del *Commento al Timeo* di Proclo.
[3] Significativi casi di studio in Tulli 2012.
[4] Le testimonianze cristiane tendono ad allinearsi, ma non può essere escluso che ciò dipenda da un qualche rapporto di reciproca dipendenza (come dimostrato in vari studi da des Places per le *Leggi* e l'*Epinomide*). Ipotesi di connessione tra famiglie medievali e autori antichi proposte in passato (cfr. ad es. Deneke 1922, pp. 18-22, per l'accordo tra F e Galeno) sono ben smentite da Jonkers 2017 (ades. pp. 143-4 contro l'ipotesi di Deneke), che comunque nota una certa vicinanza tra Plutarco e Galeno e F da un lato e Cicerone e A dall'altro (pp. 142-4): si tratta però di una vicinanza occasionale e non sistematica, compromessa peraltro dal fatto che spesso questi autori impiegavano più di una fonte testuale (emblematico in questo senso il caso di Galeno).
[5] Un caso notevole è rappresentato da Proclo, il cui uso del testo platonico può ora essere analizzato con solide basi. L'analisi proposta da Van Riel 2022, I, pp. CXIII-CXXIII, dimostra che Proclo, pur allineandosi maggiormente al testo di F, preserva un gran numero di lezioni della linea di A e offre una quantità rilevante di lezioni non attestate nei codici; inoltre, il commento mostra che in alcuni casi Proclo ignora lezioni preservate da A. In breve: «If the separation between the two branches (the medieval representatives of which are A and F) existed already in Proclus' days, then

realtà, a una seria difficoltà legata alla valutazione della tradizione indiretta: è del tutto plausibile che si siano verificati fenomeni di contaminazione tra le tradizioni manoscritte dei testimoni indiretti e quella di Platone – anzi, ciò è suggerito da alcune divergenze all'interno della tradizione manoscritta dei testimoni indiretti (che, in casi di rilievo, sono segnalate in apparato) e dalla presenza occasionale di due diverse lezioni all'interno di uno stesso autore (o addirittura di una stessa opera). Il rischio di incorrere in simili complicazioni è infine aumentato dall'incostante livello delle edizioni critiche a disposizione per alcuni autori, come evidente dal fondamentale contributo della nuova edizione del *Commento al Timeo* di Proclo (a ciò si è ovviato riportando, se necessario, la divergenza tra la lezione dei codici e il testo stampato dagli editori, pur dando preminenza alla lezione stabilita dall'editore sulla base dei criteri interni all'opera edita).

In queste condizioni la tradizione indiretta da un lato deve essere considerata in modo estremamente accorto, dall'altro ha comunque un grande valore. Il peso di ciascuna testimonianza non può che essere valutato caso per caso, soprattutto sulla base di criteri interni e facendo solo parziale affidamento a criteri quantitativi (cfr. anche par. 7). Al contempo, proprio l'impossibilità di collocare "stemmaticamente" rispetto alle linee medievali le testimonianze antiche implica che queste attestano il valore di una lezione indipendentemente dalla linea in cui essa si rintraccia nella tradizione medievale, il che risulta decisivo alla luce dell'ampia contaminazione che caratterizza la tradizione medievale nel quadro della generale biforcazione nelle linee AV e FCg (cfr. anche par. 7).

5. *Traduzioni antiche, medievali e umanistiche*

Il *Timeo* fu tradotto da Cicerone (non integralmente, e in ogni caso rimangono solo le sezioni 27 a 6-43 b 5 e 46 a 2-47 b 2) e da Calcidio (17 a 1-53 c 3), ed ebbe in generale una grande ricezione nel contesto letterario e filosofico latino[1]. D'altro canto, l'impiego di queste testimonianze è reso estremamente complicato dalla presenza di scelte stilistiche dei singoli autori (in particolare nel caso di Cicerone, che peraltro è esplicito nel sottolineare la complessità e l'oscurità dello stile del dialogo: cfr. *Fin.* II 15).

Casi estremamente importanti, benché controversi, sono rappresen-

either Proclus' exemplar was contaminated by readings of A, or at least – perhaps more plausibly – the separation between the two was not yet as clear-cut as it was to become in later times» (Van Riel 2022, I, p. CXVII).

[1] Dopo la monumentale edizione di Waszink, cfr. ora Hoenig 2018 e, specificamente su Calcidio, Reydams-Schils 2020.

tati dalla traduzione armena del dialogo e dai frammenti di traduzioni arabe. La traduzione armena è stata studiata approfonditamente da Dragonetti (1988): essa è trasmessa da un manoscritto del XVI-XVII secolo (Biblioteca dei Padri Mechitaristi di S. Lazzaro 1123), a sua volta copia indiretta di un originale molto più antico, forse del secolo XI. Il testo è stato poi edito a stampa nel 1877, e l'editore sembra aver contaminato il testo del manoscritto armeno con un esemplare vicino alla linea di F (esempi in Dragonetti 1988, pp. 60-4; per questo, nell'edizione non considererò l'edizione a stampa, ma solo il testo offerto dal manoscritto). L'ampia analisi di Dragonetti porta a concludere, in modo credibile, che la traduzione armena sia basata su un manoscritto vicino alla linea di A, ma diverso da A. Se questo è vero, peraltro, l'accordo che talvolta si riscontra tra la traduzione armena e A^2 sembra convalidare l'ipotesi per cui A^2 agisce per collazione da un esemplare diverso dalla fonte di A (ciò sarebbe da escludersi solo se la traduzione armena si basasse esattamente sullo stesso codice che è alla base di A, ma ciò pare improbabile considerando il numero comunque considerevole – centottantotto – di divergenze tra la traduzione armena e il testo di A)[1].

Lo scenario relativo alle traduzioni arabe è ben più complesso e controverso, ma in un recente articolo Rüdiger Arnzen (2012) ha delineato con ottimi argomenti un quadro complessivo sul tema e ha raccolto quarantacinque frammenti arabi del *Timeo*. Per i dettagli della tradizione in questione non posso che rimandare a questo contributo, ma vale la pena di sottolineare che la conclusione complessiva raggiunta è che, stando alle evidenze in nostro possesso, è estremamente improbabile che il dialogo sia stato tradotto integralmente e indipendentemente in un'età relativamente alta (IX-X sec.), mentre lo scenario più plausibile è che a essere tradotte siano state opere parafrastiche, esegetiche o del genere della sinossi, all'interno delle quali era possibile rintracciare brani del *Timeo*. Proprio per questo, i frammenti saranno segnalati nell'apparato della tradizione indiretta secondo la numerazione di Arnzen (il quale, nel caso di divergenze testuali, produce anche una retroversione in greco che verrà qui seguita) e, laddove possibile, verrà aggiunta l'indicazione dell'autore

[1] Proposte di retrodatare ulteriormente l'origine della traduzione, addirittura al VI secolo, sono state fortemente contestate (cfr. partic. Tinti 2012, da consultare anche per uno *status quaestionis*). La datazione al secolo XI si concilia inoltre con l'attribuzione della traduzione a Gregorio Magistro. Ciò produce un problema relativo alla storia di A, che secondo un'autorevole ricostruzione (cfr. partic. Saffrey 2007, pp. 5-14) sarebbe stato condotto in Armenia e impiegato da Gregorio Magistro per la traduzione. Mi pare che il passaggio in Armenia non sia escluso dalle conclusioni, molto solide, di Dragonetti (il cui contributo non è considerato da Saffrey), che invece attestano *almeno* che A non sia l'unica fonte della traduzione armena.

antico la cui opera, tradotta, conteneva la citazione platonica (maggiori dettagli nel par. 7)[1].

A queste traduzioni va aggiunta quella di Marsilio Ficino, pubblicata per la prima volta nel 1484 e basata sul *Laurentianus* 85, 9, sul *Laurentianus Conuenti Soppressi* 180 e su un ulteriore esemplare perduto, che tuttavia non portava tradizione non attestata altrove. In generale, il testo che ne risulta è frutto di un lavoro estremamente complesso ed erudito di collazione, che tuttavia non porta alla luce tradizione altrimenti non nota (cfr. Jonkers 2017, pp. 355-61, con le riserve espresse da Martinelli Tempesta 2017, p. 179; le conclusioni raggiunte da Jonkers sono coerenti con quelle che altri studiosi hanno proposto in relazione alle traduzioni ficiniane dei dialoghi).

6. *Edizioni*

L'*editio princeps* del testo del *Timeo* è un'edizione aldina del 1513 curata da Marco Musuro, che si basa indirettamente su codici bessarionei. Seguono un'edizione parigina del solo *Timeo* (del 1532, curata da Christian Wechel) e due edizioni basileensi (la prima del 1534, curata da Johannes Valder e basata di fatto sull'Aldina, e la seconda del 1556, basata sulla collazione dell'Aldina con alcuni codici rinvenuti in Italia). Nel 1578, come noto, Stephanus pubblicò la sua grandiosa edizione delle opere di Platone, rimasta autorevole fino al XIX secolo. L'edizione bipontina del *Timeo* (vol. X, del 1787) deve molto a quella di Stephanus, mentre quella di Ast (terza edizione del 1822) all'Aldina. Al fianco delle edizioni ottocentesche del *corpus* (di particolare valore quelle di Bekker, Stallbaum e Hermann) vale la pena di ricordare gli studi sulla tradizione del testo di Platone di Schanz e Jordan[2], le edizioni del *Timeo* di Lindau (1828) e di Archer-Hind (1888), nonché lo studio di Cook Wilson (1889).

L'edizione di Burnet (1905) segna come noto un punto di svolta. Essa considera come testimoni primari di particolare importanza A, Y e F, a cui si aggiungono il *Vat. Pal. gr.* 173 (P) e il *Vat. gr.* 228 (Vat.), ritenuti gemelli rispettivamente di A e F. Pur con una certa flessibilità, Burnet sembra riservare ad A un ruolo in qualche modo preminente nella *constitutio*. Aspetto cruciale dell'edizione di Burnet è anche un primo uso relativamente sistematico della tradizione indiretta, che in alcuni casi viene riconosciuta come portatrice della lezione corretta contro i manoscritti (un caso importante, su cui però questa edi-

[1] Per la ricezione del dialogo nel Medioevo latino cfr. ora Burnett 2012.
[2] Un'ampia discussione del loro contributo e delle edizioni tra Ottocento e Novecento, e in generale del dibattito classico sul testo di Platone e in particolare del *Timeo*, in Jonkers 2017, pp. 15-41.

zione diverge, è 43 c 2). L'edizione di Rivaud (1925) per la *Collection Budé*, benché basata su una nuova collazione di F, sembra peggiorativa a causa di una meno accurata selezione dei testimoni primari – tra essi sono considerati non solo P, primario anche per Burnet, ma anche il *Vind. suppl. gr.* 7 (W) e il *Par. gr.* 1812 (Par.)[1]. L'attenzione di Rivaud per F si riflette, al livello della *constitutio*, nella tendenza a preferire la lezione di F a quella di A più spesso di quanto aveva fatto Burnet, benché d'altro canto egli poi tenda a preferire lezioni trasmesse congiuntamente da AY contro F[2]. Entrambe le edizioni novecentesche sono state oggetto di critica e valutazione da parte dei commentatori del dialogo, e un certo numero di importanti considerazioni possono essere ricavate dai classici volumi di Taylor (1928) e Cornford (1937) – in particolare, mi pare che le intuizioni di quest'ultimo meritino spesso particolare attenzione.

7. *Criteri generali della presente edizione: testo, apparato critico, apparato della tradizione indiretta*

È possibile a questo punto fissare alcuni criteri generali per la *constitutio textus*. La valutazione congiunta della tradizione manoscritta (e, se presente, della tradizione indiretta) ha la funzione primaria di stabilire *se* una lezione è credibilmente attestata e può essere considerata al fine della *constitutio*: l'eventuale supporto di V per A e Cg per A o F, o della tradizione indiretta per i testimoni primari, è in questo senso fondamentale, ed è certamente vero che A e F rimangono i "pilastri" della tradizione medievale. D'altro canto, se il criterio stemmatico è risultato, grazie all'analisi di Jonkers, di estrema efficacia per eliminare i codici descritti e stabilire relazioni reciproche tra i testimoni primari, lo scenario di contaminazione totale pretradizionale e di contaminazione all'interno della tradizione medievale consente una piena valorizzazione di lezioni singolari offerte dai testimoni primari[3], nella consapevolezza che la ricostruzione della tradizione diretta rappresenta, nel caso del *Timeo*, una via d'accesso al testo già condizionata da forti fenomeni di alterazione. A maggior ragione è in linea di principio fondamentale considerare l'importanza di altre vie di accesso alla tradizione, in particolare A^2 e la tradizione indiretta. Ciò non vuol dire attribuire a queste fonti un peso arbitrariamente superiore, ma con-

[1] Lo statuto di testimoni secondari per questi manoscritti, pur di grande valore per altri dialoghi, è dimostrato da Jonkers 2017, pp. 216-22 e 231-43.
[2] Esempi sono forniti da Jonkers 2017, p. 34.
[3] Come già indicato (par. 4), non mi pare ci sia alcuna evidenza per supporre (con Jonkers 2017, p. 146 nt. 19) che le linee AV, F e Cg esistessero *indipendentemente e come tali* già nella tradizione antica.

siderare nella pratica della *constitutio* che è del tutto (e non solo remotamente) plausibile che una lezione corretta sia preservata solo da esse contro l'intera tradizione manoscritta, o che il loro supporto alla lezione di un codice (o una famiglia) può certificarne l'antichità e sostenerne l'autorevolezza.

Un'importanza relativa è stata invece attribuita alle traduzioni antiche, alla traduzione armena e ai frammenti arabi. Certamente questi materiali possono fornire indicazioni rilevanti a supporto di lezioni attestate o confortare la verosimiglianza di congetture[1], ma difficilmente (e solo in casi estremamente chiari)[2] esse consentono di ricostruire per retroversione un testo che non solo sia genericamente credibile, ma possa anche aspirare a cogliere con reale precisione l'originale greco. Ciò si applica, è bene chiarirlo, alle specifiche traduzioni con cui l'editore del *Timeo* si deve confrontare[3]: le traduzioni di Cicerone e Calcidio sono opere con agende letterarie e filosofiche specifiche; la stessa Dragonetti (1988, pp. 53-4) ha ampiamente sottolineato la fragilità dell'evidenza fornita dalla traduzione armena, fragilità dovuta a ragioni legate alla trasmissione del testo stesso e a variabili specifiche dell'operazione di traduzione[4]; infine, anche prescindendo dalle difficoltà linguistiche, culturali e tradizionali legate alla resa araba, i frammenti di questa tradizione provengono da fonti diverse e sono in realtà, come detto, traduzioni di citazioni in tradizione indiretta – ovvero, si tratta di traduzioni arabe, forse filtrate da intermediari siriaci, di rami tradizionali di tradizione indiretta.

Le limitazioni metodologiche generali dell'apparato critico sono già state indicate nel paragrafo 1, mentre è qui opportuno chiarirne alcuni tratti specifici.

– Data la ricchezza della tradizione, l'impianto dell'apparato è positivo; ho fatto ricorso solo raramente a forme negative, quando il numero e la tipologia dei testimoni divergenti risulti immediatamente chiara (generalmente quando un solo testimone, diretto o indiretto, diverga da tutti gli altri).

– Per evitare la moltiplicazione di voci in apparato ho normalizzato le forme in ξυν- in forme in συν- ed evitato di indicare la presenza

[1] Un caso emblematico è 50 e 7, in cui la traduzione di Calcidio suggerisce il corretto ἀώδη, mentre i testimoni primari hanno εὐώδη (AFCg, da cui ἐβώδη V).
[2] Cfr. ad es. la nota a 76 b 2.
[3] Benché in realtà oscillazioni che rendono insicura la retroversione siano riscontrabili anche nel caso di traduzioni che aspirano a una particolare precisione, ad esempio quelle di Moerbeke: cfr. Luna 2009 e 2010 (part. pp. 478-84 per molteplici rese di stessi termini greci).
[4] Cfr. Dragonetti 1988, pp. 53-4; in particolare in relazione ad attestazioni di articoli, particelle, specificità grammaticali del greco non rese dalla lingua armena (una lista di casi alle pp. 54-60).

o l'assenza del ν efelcistico (a meno che ciò non risulti importante nella valutazione di una lezione). Similmente, poiché l'assoluta maggioranza dei manoscritti non presenta l'uso di *iota* sottoscritto o ascritto (fa eccezione solo A), in apparato ho normalizzato le forme (che spesso, in caso di mancata integrazione dello *iota*, sarebbero *uoces nihili*).

– Le lezioni dei manoscritti sono di norma riportate *ante correctionem* (per il particolare caso di A cfr. pp. CLXXXIX-CXC), e gli interventi di correttori portatori di tradizione non indipendente sono, con poche eccezioni, trascurate. Ciò ha l'evidente svantaggio di oscurare le dipendenze tra correttori e linee tradizionali, dipendenze che però sono state ampiamente studiate da Jonkers e la cui enfatizzazione porterebbe a un ampliamento qui impossibile dell'apparato critico.

– Come già indicato nel paragrafo 4, ho segnalato nell'apparato della tradizione indiretta solo citazioni *uerbatim* dell'ampiezza di almeno un rigo. Tuttavia, nel caso in cui un riferimento di minore estensione o non *uerbatim* supporti *chiaramente* una lezione tràdita (o abbia importanza per la valutazione di una lezione tràdita) ho aggiunto un riferimento al passo preceduto da cf. Coerentemente, nel caso in cui uno stesso autore fornisca una citazione letterale e altrove un riferimento meno puntuale, la citazione *uerbatim* sarà riportata nell'apparato della tradizione indiretta e a essa si farà riferimento nell'apparato con il solo nome dell'autore (ad es. Procl.), mentre il riferimento meno puntuale sarà indicato solo nell'apparato critico, preceduto da cf. e con indicazione ampia del passo (ad es. cf. Procl. *Tim.* IV 165, 5).

– Nei casi in cui la tradizione manoscritta di un testimone indiretto presenti divergenze *rilevanti* o il testo stabilito non trovi riscontro nei manoscritti del testimone indiretto, ho segnalato la scelta dell'editore ma indicato tra parentesi le lezioni dei codici (*pars libr.* per quella accolta dagli editori, *cet. libr.* per quelle divergenti in altri manoscritti nello stesso passo). Per un principio analogo, nel caso in cui di un testo si abbia anche una versione araba, ho segnalato nell'apparato della tradizione indiretta il corrispondente frammento arabo (*AT*) secondo la raccolta di Arnzen 2012 (eventualmente indicando la corrispondenza rispetto all'edizione greca, distinguendo con "gr" e "a" in apice), mentre nell'apparato critico, sulla base della retroversione di Arnzen, ho specificato eventuali divergenze distinguendo testo greco ("gr" in apice) e arabo ("a" in apice) – ad es., Gal.^{gr} e Gal.^{a} (se la versione araba sembra coincidere con quella greca non sono aggiunti apici).

– Come già indicato nel par. 5, l'impiego delle traduzioni deve essere estremamente cauto. Inoltre, non sempre la resa in una lingua diversa consente di cogliere l'originale greco: per queste ragioni, in apparato il contributo delle traduzioni latine è segnalato a parte (dopo la tradizione indiretta propriamente detta) e solo nel caso in cui esso sia chiaro (aggiungo generalmente tra parentesi, in corsivo, il testo la-

tino). Per le traduzioni armena e araba mi sono basato su Dragonetti 1988 e Arnzen 2012 e, sulla base delle difficoltà esposte nel paragrafo 5, il loro contributo è considerato solo di supporto e dubbio, e i riferimenti sono di conseguenza generalmente introdotti con cf. alla fine della stringa relativa a una lezione.

– Quando nell'apparato è introdotta una parentesi esplicativa relativamente a un intervento di correzione o una leggera difformità (per i testimoni manoscritti) o a divergenze tra codici e interventi editoriali (nel caso di testimonianze indirette), la parentesi si riferisce solo all'ultimo manoscritto o testimone indicato, a meno che il contrario non sia esplicitamente segnalato. Nell'apparato della tradizione indiretta citazioni che inizino da una stessa riga (e non limitate a essa) sono indicate anteponendo le sezioni più ampie.

– In apparato ho indicato sistematicamente le divergenze della presente edizione da quella di Burnet (a esclusione di quelle di punteggiatura o mera ortografia), di cui è tuttavia utile riportare qui una lista: 17 d 1, 18 a 1, 20 a 4, 20 a 8, 21 a 2, 22 c 1, 22 e 2, 23 a 2, 24 e 6, 25 d 5, 25 e 4, 26 c 1, 27 b 9, 27 d 6, 28 a 8, 28 b 1, 29 a 1, 29 b 7, 30 b 1, 31 c 2, 32 b 1, 32 b 7, 33 a 7, 33 b 1, 33 c 7, 34 a 5, 35 a 4, 36 e 2, 39 b 3, 39 e 6, 40 a 3, 40 c 1, 40 d 2, 43 b 7, 43 c 2, 46 e 1, 47 a 5, 48 d 3, 51 a 1, 53 d 5, 55 d 5, 56 c 8, 60 e 1-2, 61 a 7, 61 b 5, 64 c 4, 65 c 1, 66 a 2, 66 a 5, 70 d 3, 73 c 3, 73 d 7, 73 e 5, 76 b 2, 76 c 5, 80 d 7, 83 b 6, 84 a 2, 89 e 2.

– Nel modificare la punteggiatura, ho tentato di mantenere invariate le linee dell'edizione di Burnet; piccole oscillazioni sono state inevitabili a: 23 d 2-6, 38 b 3-c 1, 44 c 4-d 3, 47 a 5-b 6, 51 a 4-b 3, 53 c 4-7, 58 c 5-d 1, 60 b 5-c 1, 66 c 7-d 4, 67 a 6-7, 69 a 5-8, 72 b 5-7, 77 c 5-7, 87 b 9-d 4.

Abbreviazioni bibliografiche nella nota al testo e negli apparati

Arnzen 2012
R. Arnzen, «Plato's *Timaeus* in the Arabic Tradition. Legends – Testimonies – Fragments», in Celia – Ulacco 2012, pp. 181-267.

Beghini 2020
A. Beghini, *[Platone], Assioco. Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento*, Baden-Baden 2020.

Boter 1989
G. Boter, *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden-Köln 1989.

Burnett 2012
Ch. Burnett, «Plato Amongst the Arabic-Latin Translators of the Twelfth Century», in Celia – Ulacco 2012, pp. 269-306.

Carlini 1972
A. Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del "Fedone"*, Roma 1972.
Carlini 2012
A. Carlini, «La tradizione manoscritta del *Timeo*», in Celia – Ulacco 2012, pp. 1-23.
Carlini 2020
A. Carlini, «Due percorsi tradizionali a confronto dal IX al XV secolo: Par. gr. 1807 – Marc. gr. Z. 196 (coll. 743) e 246 (coll. 756)», in Ronconi – Bianconi 2020, pp. 1-24.
Cavallo 2007
G. Cavallo, «Da Alessandria a Costantinopoli? Qualche riflessione sulla "Collezione filosofica"», in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden-Boston 2007, pp. 155-65.
Cavallo 2017
G. Cavallo, «Stralci di storia di un gruppo di manoscritti greci del secolo IX», in P. Chiesa – A.M. Fagnoni – R.E. Guglielmetti (edd.), *Ingenio facilis. Per Giovanni Orlandi (1938-2007)*, Firenze 2017, pp. 3-64.
Celia – Ulacco 2012
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.
CPF 1999
Corpus dei papiri filosofici greci e latini I 1, Firenze 1999, pp. 477-81.
De Gregorio – Prato 2003
G. De Gregorio – G. Prato, *Scrittura arcaizzante in codici profani e sacri della prima età paleologa*, «Römische historische Mitteilungen» XLV 2003, pp. 59-101.
Deneke 1922
E. Deneke, *De Platonis Dialogorum Libri Vindobonensis F Memoria*, Göttingen 1922.
Dodds 1959
E.R. Dodds, *Plato, Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959.
Donato 2021
M. Donato, *Il testo dell'"Erissia": storia della tradizione*, Baden-Baden 2021.
Dorandi 1999
T. Dorandi, *Antigone de Caryste, Fragments*, Paris 1999.
Dorandi 2007
T. Dorandi, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Roma 2007.
Dorandi 2010
T. Dorandi, *Editori antichi di Platone*, «Antiquorum Philosophia» IV 2010, pp. 161-74.

Dragonetti 1988
M. Dragonetti, *La traduzione armena del "Timeo" platonico e la tradizione del testo greco*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche» CXXII 1988, pp. 49-84.
Erbì 2016
M. Erbì, «Lettori antichi di Platone. Il caso del *Simposio* (*POxy* 843)», in M. Tulli – M. Erler (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2016, pp. 483-8.
Ferrari 2001
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.
Hoenig 2018
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.
Hunger 1957
H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Supplementum graecum*, Wien 1957.
Irigoin 1986
J. Irigoin, *Accidents matériels et critique des textes*, «Revue d'histoire des textes» XVI 1986, pp. 1-36.
King 2018
C.G. King, *Recensione di Jonkers 2017*, «Classical Review» LXVIII 2018, pp. 363-5.
Jonkers 2017
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.
Lucarini 2010-11
C.M. Lucarini, *Osservazioni sulla prima circolazione delle opere di Platone e sulle "Trilogiae" di Aristofane di Bisanzio*, «Hyperboreus» XVI-XVII 2010-11, pp. 346-61.
Luna 2009
C. Luna, *L'utilizzazione di una traduzione greco-latina medievale per la costituzione del testo greco: la traduzione di Guglielmo di Moerbeke del commento di Proclo "In Parmenidem", Parte I*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» XX 2009, pp. 449-546.
Luna 2010
C. Luna, *L'utilizzazione di una traduzione greco-latina medievale per la costituzione del testo greco: la traduzione di Guglielmo di Moerbeke del commento di Proclo "In Parmenidem", Parte II*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» XXI 2010, pp. 475-555.
Manfrin – Speranzi 2019
F. Manfrin – D. Speranzi, «Un Platone mediobizantino tra Oriente e Occidente. Il *Tub. Mb 14*, Palla Strozzi e i "visti" di Francesco da Lucca», in S. Martinelli Tempesta – D. Speranzi – F. Gallo (edd.), *Libri e biblioteche di umanisti tra Oriente e Occidente*, Milano 2019, pp. 23-60.

Martinelli Tempesta 1997
S. Martinelli Tempesta, *La tradizione testuale del "Liside" di Platone*, Firenze 1997.
Martinelli Tempesta 2004
S. Martinelli Tempesta, *Nuove ricerche su Giorgio Gemisto Pletone e il codice platonico Laur. 80, 19 (β)*, «Studi medievali e umanistici» II 2004, pp. 309-26.
Martinelli Tempesta 2005
S. Martinelli Tempesta, «Giorgio Gemisto Pletone e il testo di Platone. Un nuovo testimone della recensione pletoniana alla *Repubblica* e al *Timeo*: il codice *Laurentianus Pluteus* 80.19», in M. Vegetti – P. Pissavino (edd.), *I Decembrio e la tradizione della "Repubblica" di Platone*, Napoli 2005, pp. 127-44.
Martinelli Tempesta 2014
S. Martinelli Tempesta, «Contaminazioni nella trasmissione dei testi greci antichi. Qualche riflessione», in M.L. Meneghetti – S. Resconi (edd.), *Contaminazione/Contaminazioni*, Roma 2014, pp. 117-59.
Martinelli Tempesta 2017
S. Martinelli Tempesta, *Recensione di Jonkers 2017*, «Anzeiger für die Altertumswissenschaft» LXX 2017, pp. 173-80.
Moore-Blunt 1985
J. Moore-Blunt, *Platonis Epistulae*, Leipzig 1985.
Murphy 2018
D.J. Murphy, *Recensione di Jonkers 2017*, «Exemplaria classica» XXII 2018, pp. 233-7.
Perria 1991
L. Perria, *Scrittura e ornamentazione nei codici della "collezione filosofica"*, «Rivista di studi bizantini e neoellenici» n.s. XXVIII 1991, pp. 45-109.
Petrucci 2012
F.M. Petrucci, «La tradizione indiretta dell'ultima pagina dell'*Epinomide* (991d5-992b1)», in F. Alesse – F. Ferrari (edd.), *"Epinomide". Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli 2012, pp. 295-340.
Petrucci 2013
F.M. Petrucci, «Note critiche: tradizione del testo», in F. Aronadio – F.M. Petrucci – M. Tulli, *[Plato], Epinomis*, Napoli 2013, pp. 179-206.
Petrucci 2018b
F.M. Petrucci, *Wie man eine Platonstelle deutet: Exegetische Strukturen im Mittelplatonismus*, «Philologus» CLXII 2018, pp. 55-91.
Post 1934
L.A. Post, *The Vatican Plato and its Relations*, Middletown CT 1934.
Rashed 2002
M. Rashed, *Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la*

"Collection philosophique", «Studi medievali» XLIII 2002, pp. 693-717.

Reydams-Schils 2020
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.

Ronconi – Bianconi 2020
F. Ronconi – D. Bianconi (edd.), *La "Collection philosophique" face à l'histoire*, Spoleto 2020.

Saffrey 1997
H.D. Saffrey, «Nouvelles observations sur le manuscrit Parisinus graecus 1807», in M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Singapore-Sydney 1997, pp. 293-306.

Saffrey 2007
H.D. Saffrey, «Retour sur le Parisinus graecus 1807, le manuscrit A de Platon», in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden-Boston 2007, pp. 3-28.

Schironi 2005
F. Schironi, *Plato at Alexandria: Aristophanes, Aristarchus, and the "Philological Tradition" of a Philosopher*, «CQ» n.s. LV 2005, pp. 423-34.

Slings 1989
S.R. Slings, *Recensione di Moore-Blunt 1985*, «Mnemosyne» XLII 1989, pp. 192-8.

Stefec 2013
R. Stefec, *Zu Handschriften aus dem Umkreis des Michael Apostoles in Beständen der österreichischen Nationalbibliothek*, «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik» LXIII 2013, pp. 221-36.

Tarán 1975
L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic "Epinomis"*, Philadelphia 1975.

Tinti 2012
I. Tinti, *On the Chronology and Attribution of the Old Armenian "Timaeus": a Status Quaestionis and New Perspectives*, «Egitto e Vicino Oriente» XXXV 2012, pp. 219-82.

Tulli 2012
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.

Van Riel 2022
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.

Whittaker 1989
J. Whittaker, «The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation», in J.N. Grant (ed.), *Editing Greek and Latin Texts. Papers given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto 6-7 November 1987*, New York 1989, pp. 63-95.

RECENTIORES EDITORES VEL CONIECTVRAS PROPONENTES QVI LAVDANTVR

Archer-Hind
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.

Bekker
I. Bekker, *Commentaria critica in Platonem a se editum*, Berlin 1823.

Burnet
J. Burnet, *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I.B., t. IV, Oxford 1905.

Cook Wilson
J. Cook Wilson, *On the interpretation of Plato's Timaeus*, London 1889.

Cornford
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.

Deneke
E. Deneke, *De Platonis Dialogorum Libri Vindobonensis F Memoria*, Göttingen 1922.

Hermann
C.F. Hermann, *Platonis Timaeus et Critias, cum libello vulgo Timaeo Locro ascripto De anima mundi*, Leipzig 1852.

Jonkers
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.

Lindau
A.F. Lindau, *Platonis Timaeus*, Leipzig 1828.

Rawack
P. Rawack, *De Platonis Timaeo Quaestiones Criticae*, Berlin 1888.

Sachs
E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin 1917.

Schneider
C. Schneider, *Index lectionum in Universitate Litterarum Vratislaviensi*, Bratislava 1855.

Stallbaum
G. Stallbaum, *Platonis opera omnia*, XII, Leipzig 1819-26.

Taylor
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.

Wagner
W. Wagner, *Platons Werke, 15. Teil: Timäos und Kritias*, Leipzig 1853.

Wilamowitz
Ved. Abbreviazioni bibliografiche.

EDITIONES TESTIMONIORVM

Ael.
H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika. Aelii Dionysii atticistae fragmenta*, Berlin 1950.

AG
Anecdota Graeca, ed. I. Bekker, Berlin 1814-21.
AGM
Anecdota Graeca, ed. P. Matranga, Roma 1850-51.
AGO
Anecdota Graeca e cod. Mss. Bibl. Oxon., ed. J.A. Cramer, Oxford 1835-37.
AGP
Anecdota Graeca e cod. Mss. Bibl. Reg. Parisin., ed. L. Bachmann, Leipzig 1829.
Albin.
A. Gioè, *Filosofi Medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, Napoli 2002.
Alcin.
Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, ed. J. Whittaker, Paris 1990.
Alex. *Cael.*
Alessandro di Afrodisia, *Commentario al De Caelo di Aristotele: Frammenti del primo libro*, ed. A. Rescigno, Amsterdam 2004.
Alex. *Metaph.*
Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1891.
Alex. *Sens.*
Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis librum De Sensu Commentarium*, ed. P. Wendland, Berlin 1901.
Apul. *Apol.*
Apuleius, *Pro se de magia liber (Apologia)*, ed. R. Helm, Leipzig 1912.
Apul. *Plat.*
Apuleius, *De philosophia libri* (..., *De Platone et eius dogmate*, ...), ed. C. Moreschini, Stuttgart-Leipzig 1991.
Aristid.
Aristides, *Orationes* 1-16, edd. F.W. Lenz – C.A. Behr, Leiden 1976-80.
Asclep.
Asclepius, *In Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1888.
AT
Frammenti arabi in R. Arnzen, «Plato's *Timaeus* in the Arabic Tradition. Legends – Testimonies – Fragments», in Celia – Ulacco 2012, pp. 181-267 (frammenti alle pp. 233-57); cfr. anche «Galenus, *Compendium Timaei Platonis*, *In Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta*», in *Plato Arabus*, I, edd. P. Kraus – R. Walzer, London 1951.

Athen.
Athenaeus, *The Learned Banqueters*, edited and translated by S. Douglas Olson, Cambridge-London 2006-12; cfr. anche Athenaeus, *Deipnosophistae*, ed. G. Kaibel, Leipzig 1887-90.

Athenag.
Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, ed. M. Marcovich, Berlin-New York 1990.

August. *Ciu.*
Augustinus, *De Civitate Dei*, edd. B. Dombart – A. Kalb, Turnhout 1955.

August. *Cons.*
Augustinus, *De Consensu Evangelistarum*, ed. F. Weihrich, Wien-Leipzig 1903.

August. *Trin.*
Augustinus, *De Trinitate*, edd. W.J. Mountain – F. Glorie, Turnhout 1968.

Calc.
Calcidius, *Timaeus*, ed. J.H. Waszink, London-Leiden 1975^2.

Cic.
M. Tullius Cicero, *Timaeus*, ed. C.F.W. Mueller, Leipzig 1900.

Clem. *Protr.*
Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, ed. M. Marcovich, Berlin-New York 1995.

Clem. *Strom.*
Clemens Alexandrinus, *Paedagogus, Protrepticus, Quis Dives Salvetur, Stromata*, ed. O. Stählin, Leipzig 1909, Berlin 1960^2, Berlin 1972^3.

CPF
Corpus dei papiri filosofici greci e latini I 1, Firenze 1999, pp. 477-81.

Cyr.
Kyrill von Alexandrien, I. *Gegen Julian*, Teil 1. Buch 1-5, ed. Ch. Riedweg, Berlin-Boston 2016; Teil 2. Buch 6-10, edd. W. Kinzig – Th. Brüggemann, Berlin-Boston 2017.

Damasc. *Cael.*
Aristotelis opera, vol. IV: Scholia in Aristotelem. ΔΑΜΑΣΚΙΟΥ ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΕΙΣ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ, ed. W. Brandis, Berlin 1836.

Damasc. *Phaed.*
Damascius, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, ed. L.G. Westerink, Amsterdam 1977.

Did.
S. Valente, *I lessici a Platone di Timeo Sofista e Pseudo-Didimo*, Berlin-Boston 2012.

EM
Etymologicum Magnum, ed. T. Gaisford, Oxford 1848.

Eus.
Eusebius, *Praeparatio Euangelica*, ed. É. des Places (ll. II-XV), Paris 1974-91.
Gal. *Adu. Iul.*
Galenus, *Adversus Iulianum*, ed. E. Wenkebach, Berlin 1951.
Gal. *Anat.*
Galenus, Ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων βιβλίων, frammenti arabi in *AT.*
Gal. *Caus. cont.*
Galenus, *De partibus artis medicative, De causis contentivis etc.*, ed. M. Lyons *et alii*, Berlin 1969 (frammenti arabi registrati secondo *AT*).
Gal. *Comp. Tim.*
Galenus, *Compendium Timaei Platonis*, ved. *AT*.
Gal. *Cons., Corp. compl.*
Galenus, *Scripta minora*, II, ed. I. Müller, Leipzig 1893.
Gal. *Foet.*
Galenus, *De foetuum formatione*, ed. D. Nickel, Berlin 2001.
Gal. *Hipp. Epid. III*
Galenus, *In Hippocratis Epidemiarum librum tertium Commentarii*, ed. E. Wenkebach, Leipzig 1936.
Gal. *Hipp. Epid. VI*
Galenus, *Commentarii Sex in Hippocratis librum sextum Epidemiarum*, edd. E. Wenkebach – F. Pfaff, Berlin 1956.
Gal. *Hipp. Nat.*
Galenus, *In Hippocratis De natura hominis Commentarii*, ed. I. Mewaldt, Leipzig 1914.
Gal. *Loc. aff.*
Galenus, *De locis affectis* (*Galeni opera omnia*, VIII), ed. C.G. Kühn, Leipzig 1821-33.
Gal. *PHP*
Galenus, *De placitis Hippocratis et Platonis*, ed. Ph. de Lacy, Berlin 1978-79.
Gal. *Puls.*
Galenus, *De pulsuum differentiis* (*Galeni opera omnia*, VIII), ed. C.G. Kühn, Leipzig 1821-33.
Gal. *Simpl. med.*
Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* (*Galeni opera omnia*, XI), ed. C.G. Kühn, Leipzig 1821-33.
Gal. *Tim.*^{L}
Galens Kommentar zu Platons Timaios, ed. C.J. Larrain, Stuttgart 1992.
Gal. *Tim.*^{S}
Galenus, *In Platonis Timaeum Commentariorum fragmenta*, ed. H.O. Schroeder, appendicem arabicam add. P. Kahle, Leipzig 1934.

Gal. *Trem.*
Galenus, *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore* (*Galeni opera omnia*, VII), ed. C.G. Kühn, Leipzig 1821-33.
Gal. *UP*
Galenus, *De usu partium libri XVII*, ed. G. Helmreich, Leipzig 1907-09.
Hermias
Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum Scholia*, edd. C.M. Lucarini – C. Moreschini, Berlin-Boston 2012.
Hermog.
Hermogenes Tarsensis, *De Ideis*, ed. H. Rabe, Leipzig 1913.
Hippol.
Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich, Berlin-New York 1986.
Iambl. *Nicom.*
Iamblichus, *In Nicomachi arithmeticam*, ed. N. Vinel, Pisa-Roma 2014; tra parentesi le corrispondenti pagine dell'ed. Klein – Pistelli.
Iambl. *Protr.*
Iamblichus, *Protrepticus*, ed. É. des Places, Paris 1989.
Iambl. *Theol.*
Iamblichus (?), *Theologumena Arithmeticae*, edd. V. de Falco – U. Klein, Stuttgart 1975².
Iambl. *VP*
Iamblichus, *De vita Pythagorica*, ed. L. Deubner, Leipzig 1937.
Int. Arm.
Traduzione armena, sulla base di Dragonetti 1988.
Iul. *Or.*
L'empereur Julien, *Œuvres complètes. Tome I, 1re partie: Discours de Julien César*, ed. J. Bidez, Paris 1932.
Lyd.
Lydus, *De mensibus*, ed. R. Wuensch, Leipzig 1898.
Macrob.
Macrobius, *Commentarii In somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Leipzig 1963.
Meth. *Res.*
Methodius, *De libero arbitrio, De creatis, De lepra, De resurrectione, De sanguisuga, Symposium*, ed. G.N. Bonwetsch, Leipzig-Berlin 1917.
Mich.
Michael Ephesius, *In Parva Naturalia Commentaria*, ed. P. Wendland, Berlin 1903.
Nemes.
Nemesius, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig 1987.

Nicom.
Nicomachus Gerasenus, *Arithmetica introductio*, ed. R. Hoche, Leipzig 1866.
Olymp.
Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem Commentaria*, ed. L.G. Westerink, Amsterdam 1976.
Orib.
Oribasius, *Collectionum medicarum reliquiae*, IV. *Libri incerti*, ed. J. Raeder, Leipzig-Berlin 1933.
Orig.
Origenes, *Contra Celsum libri VIII*, ed. M. Marcovich, Leiden-Boston-Köln 2001.
Philo *Aet.*
Philo Alexandrinus, *Opera* (..., *De aeternitate mundi,* ...), edd. L. Cohn – P. Wendland, Berlin 1896-1930.
Philopon. *Aet.*
Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe, Leipzig 1899.
Philopon. *An.*
Philoponus, *In Aristotelis De anima libros Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1897.
Philopon. *GA*
Philoponus, *In libros De generatione animalium Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1903.
Philopon. *GC*
Philoponus, *In Aristotelis libros De generatione et corruptione Commentaria*, ed. H. Vitelli, Berlin 1897.
Philopon. *Op.*
Philoponus, *De opificio mundi*, ed. G. Reichardt, Leipzig 1897.
Philopon. *Phys.*
Philoponus, *In Aristotelis Physica Commentaria*, ed. G. Vitelli, Berlin 1887-88.
Phot.
Photius, *Lexicon*, ed. Chr. Theodoridis, Berlin-New York 1982-2013.
Plot.
Plotini opera, edd. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Oxford 1964-83.
Plut. *An. procr.*, *Epit. an. procr.*, *PQ*
Plutarch, *Moralia*, XIII 1 (*Platonicae quaestiones, De animae procreatione in Timaeo, Epitome de animae procreatione*), ed. H. Cherniss, Cambridge-London 1976; cfr. anche *Plutarchi Moralia*, VI 1, ed. C. Hubert, Leipzig 1954.
Plut. *CQ*
Plutarch, *Moralia*, VIII (*Convivales quaestiones*), edd. P.A. Clement – H.B. Hoffleit, Cambridge-London 1969.

Plut. *Def. or.*
Plutarchus, *Pythici dialogi*, ed. W. Sieveking, rev. H. Gärtner, Stuttgart-Leipzig 1997.
Porph. *Gaur.*
Porphyrius Tyrius, *Ad Gaurum*, ed. K. Kalbfleisch, Berlin 1895.
Porph. *Harm.*
Porphyrius Tyrius, *Commentarius in Claudii Ptolemaei Harmonica*, ed. M. Raffa, Berlin 2017; tra parentesi le corrispondenti pagine dell'ed. Düring.
Procl. *Alc.*
Proclus. *Sur le premier Alcibiade de Platon*, I-II, ed. A.Ph. Segonds, Paris 1986-87.
Procl. *Crat.*
Proclus, *In Platonis Cratylum Commentaria*, ed. G. Pasquali, Leipzig 1908.
Procl. *Mal. subst.*
Proclus, *Trois études sur la providence*, III. *De l'existence du mal*, ed. D. Isaac, Paris 1982.
Procl. *Parm.*
Proclus, *In Platonis Parmenidem Commentarii*, edd. C. Steel *et alii*, Oxford 2007-09; cfr. anche Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, edd. C. Luna – A.Ph. Segonds, Paris 2007-21.
Procl. *Remp.*
Proclus, *In Platonis Rempublicam Commentarii*, ed. W. Kroll, Leipzig 1899-1901.
Procl. *Tim.*
Proclus, *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. G. Van Riel, Oxford 2022; tra parentesi le corrispondenti pagine dell'ed. Diehl; frammenti arabi anche in *AT*.
Procl. *TP*
Proclus, *Theologia platonica*, edd. H.D. Saffrey – L.G. Westerink, Paris 1968-97.
Ps.-Iust. *Coh. Gr.*, *Mon.*
Pseudo-Iustinus, *Cohortatio ad Graecos, De monarchia, Oratio ad Graecos*, ed. M. Marcovich, Berlin-New York 1990.
Ps.-Long.
Dionisio Longino, *Del Sublime*, Introduzione, testo critico, traduzione e commentario a cura di C.M. Mazzucchi, Milano 2010.
Ps.-Plut. *Fat.*
Plutarch, *Moralia*, VII (..., *De fato*, ...), edd. F.C. Babbit, Cambridge-London 1936.
Ps.-Plut. *Mus.*
Plutarch, *Moralia*, XIV (..., *De musica*, ...), edd. Ph. De Lacy – B. Einarson, Cambridge-London 1967.

SE *Math.*
Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos, Pyrrhonicae institutiones*, edd. H. Mutschmann – J. Mau, Leipzig 1912-61.
Simpl. *Cael.*
Simplicius, *In Aristotelis De caelo Commentaria*, ed. J.L. Heiberg, Berlin 1894.
Simpl. *Phys.*
Simplicius, *In Aristotelis Physica Commentaria*, ed. H. Diels, Berlin 1882-95.
Stob.
Stobaeus, *Anthologium*, edd. C. Wachsmuth – O. Hense, Berlin 1958².
Suid.
Suidas, *Lexicon*, ed. A. Adler, Leipzig 1928-38.
Syrian.
Syrianus, *In Metaphysica Commentaria*, ed. W. Kroll, Berlin 1902.
Taur.
F.M. Petrucci, *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*, London-New York 2018.
Them. *An.*
Themistius, *In libros Aristotelis De anima Paraphrasis*, ed. R. Heinze, Berlin 1899.
Them. *Or.*
Themistius, *Orationes*, edd. G. Downey – A.F. Norman, Leipzig 1965-71.
Them. *PN*
Themistius, *In Aristotelis Parva naturalia Commentarium*, ed. P. Wendland, Berlin 1903.
Theodoret.
Théodoret, *Thérapeutique des maladies Helléniques*, I-II, ed. P. Canivet, Paris 1958.
Theon
Theon Smyrnaeus, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. E. Hiller, Leipzig 1878.
Theophr. *Caus. pl.*
Théophraste, *Les causes des phénomènes végétaux*, ed. S. Amigues, Paris 2012.
Theophr. *Sens.*
Theophrastus, *De Sensu et Sensibilibus*, in *Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, Berlin 1879.

NOTA ALLA TRADUZIONE

Nella traduzione non ho applicato un rigido criterio di corrispondenza tra termini italiani e greci. Ciò non dipende solo da una posizione metodologica generale, ma dalla molteplicità di temi e aspetti toccati nel dialogo, che determina talvolta una netta oscillazione nella semantica di alcuni termini. Ancora, specie nella terza parte del racconto ci sono termini e verbi impiegati come sinonimi (ad es. τήκω, λύω, διακρίνω), il che conduce a valutare di volta in volta una resa che mantenga la coerenza complessiva del testo e produca giri di frase più chiari. Alcune parole chiave, tuttavia, richiedono una certa rigidità: in particolare γένεσις, δημιουργός ed εἰκώς/ός sono, a parte pochissime eccezioni, tradotti sempre con lo stesso termine, scelto sulla base di esigenze teoriche e filosofiche prima che stilistiche: ciò produce talvolta una resa esteticamente non eccellente, ma in un bilancio complessivo questa rimane la scelta più opportuna. Le brevi note seguenti sono volte a chiarire questi e altri casi e offrono spiegazioni per le scelte di resa adottate e le loro implicazioni.

ἀταξία, ἄτακτος (-ον), ἀτάκτως, ἄλογος, ἀλόγως Traduco questi termini con espressioni riconducibili non al «disordine», ma all'assenza di ordine, sia per aderenza rispetto al loro significato originale (dettato in particolare da ἀ- privativa), sia (e soprattutto) perché la nozione di disordine potrebbe suggerire la presenza di una forza attiva responsabile del disordine, che va invece esclusa (cfr. in partic. 52 e 1-53 a 7). Per ragioni analoghe non rendo, come invece fa la maggior parte dei traduttori, ἄλογος e termini correlati con «irrazionale», nozione che sembra implicare una pulsione positiva e spontanea verso l'irrazionalità (al modo dell'anima irrazionale ipotizzata da alcuni platonici). L'economia filosofica del *Timeo* conduce invece a considerare il ricettacolo come privo di ragione ma *non* come privo di dinamiche causali, ovvero in termini di necessità naturale ma non teleologicamente orientata (cfr. in partic. 48 a 2-7). Ciò consente di intravedere nei riferimenti all'ἀταξία in passi chiave della cosmogenesi (in partic. 30 a 5, 69 b

3) addirittura il cenno al potenziale contributo positivo del ricettacolo (o a una forma di partecipazione precosmica, ipotesi avanzata nella nota a 53 b 1-5), perché l'assenza di ordine non implica in nessun modo l'assenza di ciò che viene ordinato: come un generale impone una τάξις in un esercito schierandolo, ma non produce i componenti dell'esercito, così l'uso di ἀταξία/ἀτάκτως suggerisce da un lato che l'agire del demiurgo è finalizzato, calcolante e teleologicamente orientato, dall'altro che già un materiale qualificato – pur privo di razionalità – è disponibile al demiurgo.

γίγνομαι, γένεσις I termini non sempre sono impiegati per indicare semplicemente una generazione, ma, coerentemente con un uso perfettamente attestato, indicano anche la produzione di un oggetto o un effetto da parte di fattori di produzione. Il significato non è in realtà diverso da quello forte del verbo, ma talvolta la resa italiana soffrirebbe eccessivamente nel mantenere traduzioni nell'ambito semantico della generazione. Per questa ragione, specialmente nelle sezioni dedicate alla produzione degli elementi, delle affezioni e delle parti del corpo umano, e quando in questione c'è la produzione di una condizione biologica da parte di elementi o componenti fisiologiche o anatomiche, ho in alcuni casi tradotto come voci di «produrre» (e termini correlati), e non di «generare/avere generazione». Una situazione diversa si riscontra nei casi in cui in questione c'è la generazione in senso più stretto, in particolare quella del cosmo (ad es. 27 c 5, 28 b 6-8), in cui ho adottato forme di «avere generazione». Non ho optato per una forma passiva – «è (stato) generato» – perché questa pone l'accento sulla causa della generazione, ovvero sul fatto che una causa abbia generato qualcosa, mentre il punto principale di Timeo è indicare lo statuto del cosmo rispetto alla sua generazione, e la discussione sulla causa subentra come uno sviluppo ulteriore (cfr., non a caso, 28 c 2-3). In questi termini, il significato della mia traduzione è prossimo a quello di «venire a essere», formulazione che però non può essere adottata perché renderebbe impossibile mantenere una continuità con la traduzione di γένεσις. Un caso esemplare dell'importanza di adottare questa traduzione è 27 d 5-28 a 4. La traduzione italiana più diffusa di τὸ γιγνόμενον, «ciò che diviene», oscura la continuità argomentativa dell'intero proemio: τὸ γιγνόμενον a 27 d 6 è ciò che è intrinsecamente caratterizzato dalla γένεσις, che non appartiene a «ciò che è sempre (essere)», e deve corrispondere al τὸ γιγνόμενον di 28 a 3; poiché però quest'ultimo participio è contrapposto ad ἀπολλύμενον, il significato principale del verbo non è qui «divenire», ma «venire a essere» (*pace* Berti 1997, p. 124 e Wright 2000a, p. 15; un parallelo in *Symp.* 207 d 2-208 a 3; cfr. Code 1988, pp. 54-5, Johansen 2014, pp. 300-1, e soprattutto Ademollo 2018, pp. 63-9). In questo modo la semantica di

γίγνομαι rimane coerente anche rispetto al successivo γέγονεν (28 b 6-7) e la continuità dell'argomento è salvaguardata: 27 d 5-28 b 2 rappresenta un primo *step* che prepara la conclusione circa lo statuto generato del cosmo, stabilendo le condizioni complessive per cui ciò che è sensibile è generato, e lo è grazie a una causa. Tutto ciò ha evidentemente importanti implicazioni filosofiche: cfr. in partic. 27 d 5-28 a 4, 49 b 7-e 4, 51 e 6-52 a 7. Un ultimo problema è legato alla traduzione dei diversi tempi verbali. Nella misura concessa dalla resa italiana, ho tentato di rendere sistematicamente l'aspetto resultativo del perfetto («ha avuto generazione»; nei casi in cui γέγονε indica una produzione, tuttavia, ho spesso optato il presente, poiché qui Timeo fa spesso riferimento alla condizione che risulta dalla produzione), forme dell'aoristo come passati puntuali («ebbe generazione»), forme del presente e dell'imperfetto dando una sfumatura di continuità («ha generazione» o «aveva generazione»).

δημιουργός, δημιουργέω Nel mio Commento e nell'Introduzione permane la canonica denominazione «demiurgo», termine con cui è ormai identificato *tout-court* il dio. Nella traduzione ho però preferito mantenere una resa generica del sostantivo, ovvero «artefice», vicina al significato letterale del termine, «artigiano». Essa da un lato restituisce in modo efficace (come e più di «demiurgo») la descrizione artigianale del dio e consente maggiore flessibilità nella resa italiana (accogliendo più facilmente una specificazione dell'oggetto prodotto), dall'altro ha il vantaggio di non appiattire la descrizione platonica del dio su questa attività. A causa della notorietà di questa figura, in effetti, adottare la traduzione «demiurgo» rischia di dare l'impressione che proprio questa sia *la* caratterizzazione del dio, ma nel racconto essa serve a individuare solo uno degli aspetti dell'azione divina, a cui se ne affiancano altri (soprattutto l'essere un intelletto: cfr. in partic. 30 a 6-c 1). Infine, questa traduzione consente in qualche modo di evidenziare i casi in cui Platone impiega il verbo δημιουργέω, che ho sistematicamente tradotto, in assonanza con «artefice», «produrre secondo/per arte».

δύναμις Parallelamente a occorrenze generiche, nel corso del dialogo il termine ha un impiego più specifico, legato a ciò che un oggetto può compiere: in questi casi ho optato per la traduzione «capacità», meno connotata filosoficamente di «potenza». Questo si rivela particolarmente importante nel caso degli elementi, a cui spesso è associata una δύναμις (cfr. 31 c 4-32 a 7).

εἰκὼς μῦθος/λόγος Alla luce della nota a 29 b 3-d 3 non è possibile considerare il μῦθος come essenzialmente diverso dai λόγοι di Timeo (nonostante le molte spiegazioni avanzate per sostenere la pregnanza di questo termine: cfr. in partic. McCabe 1992, pp. 62-7, Brisson 1982,

pp. 139-43, Burnyeat 2005, pp. 144-5). Dunque, benché sia necessario preservare la differenza tra μῦθος e λόγος, opto per la traduzione sistematica di μῦθος con «racconto» (cfr. anche Betegh 2010, pp. 221-4). La tradizionale traduzione di εἰκώς come «verosimile» (o equivalenti nelle principali lingue straniere) è stata contestata da Burnyeat 2005, pp. 156-7, che ha invece proposto «probabile» e «ragionevole». Alla luce della nota a 29 b 3-d 3, nessuna delle due traduzioni è errata o da rifiutare: il racconto è «probabile» nel senso che coglie il massimo grado possibile di correttezza ed esattezza (e non in termini probabilistici: cfr. anche Morgan 2000, pp. 271-4, Johansen 2004, p. 53), ed è ragionevole perché coglie il miglior ragionamento possibile, quello del demiurgo (Burnyeat 2005, pp. 157-63). Tuttavia, entrambi i significati mi paiono potenzialmente contenuti in «verosimile», mentre non vale l'inverso: in quanto più ampio semanticamente, dunque, la traduzione «verosimile» è preferibile e viene applicata in modo sistematico, anche laddove produca qualche difficoltà di resa. Ancora, a sostegno della traduzione «verosimile» gioca l'insistenza etimologizzante sull'associazione tra i termini εἰκώς ed εἰκών (cfr. in partic. 29 c 2, con Broadie 2012, p. 33 nt. 15, e Bryan 2012, pp. 121-60). In altre lingue è più facile trovare una soluzione (in inglese, ad esempio, con la coppia «likely-likeliness»), mentre nella resa italiana è necessaria qualche forzatura (e in ogni caso optare per «ragionevole» o «probabile» non offrirebbe vantaggi da questo punto di vista). Mi pare che la soluzione più lineare in questo senso sia agire su εἰκών, aggiungendo dove necessario a «immagine» l'aggettivo «simile»: senza alterare il significato di εἰκών (l'immagine di X è per definizione simile a X), ciò consente di mantenere l'assonanza tra «immagine simile» (εἰκών) e «verosimile» (εἰκώς) dove questa abbia rilievo. La traduzione «verosimile» richiede tuttavia una cautela. Il termine italiano rischia di portare con sé l'implicazione per cui un discorso «verosimile» non possa essere «vero» o, almeno in alcune sue parti, necessario. Ciò invece non si applica al «racconto verosimile» di Timeo: cfr. in partic. 40 d 6-e 3, 49 a 6-b 7, 72 d 4-8.

ὁμαλότης, ἀνωμαλότης, ὁμοιότης ὁμαλότης e ἀνωμαλότης sono termini chiave per cogliere i meccanismi di interazione tra le componenti corporee del cosmo. Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, la prima non ha necessariamente un carattere positivo, perché totale ὁμαλότης determina immobilità (57 e 6-58 a 2). Al contempo, la nozione non corrisponde a quella di «uguaglianza» o «omogeneità» (termine con cui traduco generalmente ὁμοιότης), che sembrano invece essere cause di ὁμαλότης e ἀνωμαλότης (58 a 1). Nel bilancio complessivo, i termini che maggiormente si adattano a tutti i contesti (il che rende possibile una traduzione sistematica) sono «equilibrio»/«disequilibrio». D'altro canto, nella prima parte del di-

scorso di Timeo ὁμοιότης è impiegato nel suo significato letterale di «somiglianza» (ad es. 30 c 3, 39 e 4), mentre successivamente ha il significato di «omogeneità» (63 a 2).

συμμετρία L'usuale traduzione «proporzione» è troppo specifica e a essa preferisco generalmente perifrasi che diano l'idea di una disposizione commisurata. Tuttavia, in 86 b 1-89 d 1 il termine e gli aggettivi correlati indicano l'armonia complessiva del corpo e quella comparativa tra anima e corpo, che, benché esprimibile nei termini di una «comune misura», sono più efficacemente resi parlando di «(buona) proporzione» (cfr. ad es. 87 c 5).

σωματοειδές Conio platonico, spesso tradotto con espressioni come «bodily» (ad es. Cornford) o «di natura corporea» (Fronterotta). Nel *Fedone* (81 b 5, 81 c 4, 81 e 1, 83 d 5, 86 a 2) esso indica oggetti corporei specifici con cui l'uomo come ente corporeo interagisce, o il fatto che un oggetto non ha semplicemente natura corporea, ma è un corpo. Ciò sembrerebbe contrastare con *Resp.* VII 532 c 7, in cui l'aggettivo non è sostantivato, ma impiegato per descrivere il mondo sensibile. Più vicino a quest'uso sembra essere *Pol.* 273 b 4, in cui τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως è identificato come la causa del disordine del cosmo. Anche queste due occorrenze, tuttavia, fanno riferimento non in modo generico a una natura materiale o corporea, ma a un *set* di oggetti che sono corpi specifici, e in quanto tale il *set* è a sua volta corporeo – un corpo unitario composto da corpi definiti. Proprio questo è il senso in cui Timeo impiega il termine due volte: a 31 b 4 σωματοειδές non è semplicemente tutto ciò che c'è di "materiale", perché il ricettacolo, pur potendo essere inteso come la causa che consente al cosmo di essere un corpo e contenere corpi, non ha di per sé i caratteri di sensibilità e le qualità che descrivono un corpo (cfr. in partic. 51 a 4-b 1); similmente, a 36 d 9, per essere introdotto all'interno dell'anima cosmica τὸ σωματοειδές deve già essere concepito come un oggetto corporeo qualificato e caratterizzato da proprietà (almeno l'essere sferico e composto dai quattro elementi). In breve, nella traduzione è fondamentale chiarire che il termine non indica semplicemente la materialità di un oggetto, né in modo generico la sua corporeità, ma il poter essere concepito come un corpo qualificato, dotato di tutte le proprietà comuni ai corpi (visibilità, tangibilità, tridimensionalità ecc.) e di quelle che esso possiede in modo specifico.

ὑποδοχή, δέχομαι Accolgo la traduzione tradizionale del sostantivo come «ricettacolo» e, per mantenere continuità e assonanza tra esso e i verbi associati (qualora si riferiscano al ricettacolo), traduco sistematicamente δέχομαι (con o senza preposizione) con «recepire»; cfr. anche 49 a 4-6, 50 b 5-c 6.

φιλόσοφος, φιλοσοφία I due termini hanno di per sé una semantica ampia, già preplatonica, e una tecnica, riconducibile a un'eccellenza intellettiva e conoscitiva. Distinguere i due significati è fondamentale: il rischio è altrimenti quello di attribuire la caratterizzazione di "filosofo" anche a esseri umani, o personaggi, che Platone non descriverebbe come tali. Nel *Timeo* è il significato generico, reso con «amante/amore della sapienza», a essere maggiormente diffuso: in 18 a 5 e 19 e 5 a essere filosofi sono i guardiani della costituzione ideale, che però non sono *filosofi* in senso stretto; a 24 d 1 il termine è impiegato da Crizia, personaggio di per sé incapace di cogliere le vette della filosofia platonica (cfr. la nota a 17 a 1-b 4); a 73 a 6 l'esercizio della filosofia è contrapposto alla dedizione alle pulsioni biologiche, dunque in questione c'è una qualche tensione all'esercizio della razionalità e delle componenti sensibili migliori (la vista e l'udito), esercizio che è solo un presupposto per diventare propriamente filosofi; un quadro simile sembra essere rintracciabile a 88 c 5, anche se con maggiore ambiguità. Un'occorrenza peculiare è a 20 a 4-5: qui il termine è impiegato in continuità con i passi precedenti, ma con una perifrasi (φιλοσοφίας ... ἐπ' ἄκρον ἀπάσης) Socrate segnala chiaramente che Timeo è realmente un filosofo (e non ha solo una certa predisposizione cognitiva). Evidentemente forti sono invece le occorrenze a 47 b 1-4, in cui φιλοσοφία è il bene maggiore donato dagli dèi agli uomini. Per un principio analogo traduco in modo forte il termine a 91 e 3, perché Timeo distingue i filosofi non solo dagli animali terresti, ma anche dagli animali alati, ovvero da coloro che contemplano il cielo in modo "non filosofico" (cfr. la nota a 91 d 5-92 c 3).

Ringraziamenti

Sono grato a Gerard Boter, Gerd Van Riel, Stefano Martinelli Tempesta, Tiziano Dorandi, Mauro Tulli, Marco Donato, Lorenzo Ferroni, che hanno letto diverse parti e/o stesure delle componenti filologiche di questo volume, offrendomi preziosi consigli. Devo però un ringraziamento particolare a Gerd Van Riel, che ha avuto la gentilezza di farmi consultare prima della pubblicazione la sua monumentale nuova edizione dell'*In Timaeum* di Proclo e i cui consigli mi hanno salvato da numerosi errori e hanno migliorato sensibilmente questo lavoro. Ringrazio inoltre i colleghi torinesi Andrea Balbo, Ermanno Malaspina e Matteo Di Giovanni, il cui supporto circa questioni specifiche mi è stato di grandissimo aiuto. Un ringraziamento va ancora a Bruno Centrone, Anna Motta, Francesco Pelosi, Laura Rosella Schluderer, George Boys-Stones, Francesco Ademollo, Arianna Piazzalunga, Giulia De Cesaris, Roberto Granieri, Francesco Ferro, Walter Cavini e Jonathan Griffiths, che mi hanno offerto preziosi suggerimenti aiutandomi a migliorare il commento filosofico. Nessuno degli studiosi menzionati deve essere considerato in accordo con le mie scelte editoriali o con le mie posizioni interpretative.

La traduzione e il commento hanno tratto grande giovamento da un corso di Classici della Filosofia sul *Timeo* che ho tenuto presso l'Università di Torino e dalle attività della Summer School torinese ΕΞΕΔΡΑ. Tengo a ringraziare in modo particolare Valerio Allosia, Jacopo Capitani, Pietro Caiano, Elettra Castelli, Giacomo De Andreis, Carola Del Pizzo, Matilde Ferrucci, Sonia Infriccioli, Letizia Maria Marotta, Riccardo Marzullo, Anna Giulia Melilli, Maria Cristina Mennuti, Stefano Parrinello, Flor Pasturino, Leonardo Perotto, Valerio Pozzato, Gabriele Mario Trombini, Francesca Varesi.

Devo un ultimo ringraziamento a Laura Medda, che ha seguito con cura e attenzione il processo editoriale fin dal suo inizio, fornendomi costante e prezioso supporto, e soprattutto a Silvia Bruni e Ilaria Santomanco, che hanno curato con estrema attenzione e grande competenza l'editing del volume, salvandomi da molte imprecisioni.

Voglio infine menzionare il supporto che mi è stato fornito, nelle difficili circostanze che hanno caratterizzato le ultime fasi di elaborazione di questo lavoro, dal personale della Biblioteca Apostolica Vaticana, della Österreichische Nationalbibliothek, della Bibliothèque nationale de France, della Universitätsbibliothek di Tübingen, della biblioteca della Scuola Normale Superiore e dal Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione dell'Università di Torino.

F.M.P.

TESTO E TRADUZIONE

Sigla

Libri medio aeuo scripti

A	Parisinus gr. 1807, saec. IX pars posterior
A^{pr}	textus ante correctionem eiusdem scribae ex eodem antigrapho
A^2	manus eiusdem scribae ac A uel paulo posterioris, qui textum emendauit et uarias lectiones seruauit
A^4	manus scribae posterioris
A^5	manus Constantini, saec. XII
V	Vindobonensis phil. gr. 337, saec. XV
F	Vindobonensis suppl. gr. 39, saec. XIV ante a. 1355
C	Tubingensis Mb 14, saec. XI
C^2, C^4	manus posteriores
Y	Vindobonensis phil. gr. 21, saecc. XIII ex.-XIV in.
Θ	Vaticanus gr. 226, saec. XIV in.
Ψ	Parisinus gr. 2998, saec. XIII (1273-83)
g	antigraphum codicum YΘΨ

Raro laudantur

Est.	Estensis 89 Q, 5, 18, saec. XV
Vat.	Vaticanus gr. 228, saec. XIV
Par.	Parisinus gr. 1812, saec. XIV
β	Laurentianus 80, 19, saec. XIV in.
$β^2$	corrector posterior in β
$β^{Pl}$	manus Plethonis in β
S^2	manus scribae Parisini gr. 2010 (S, saec. XIV), qui textum emendauit
Vs	Marcianus gr. 186, saec. XV med.

Papyri

PSI 1201	saec. II d.C.

a.c.	ante correctionem
acc.	accentus / accentum
add.	addidit / additum
cet. libr.	ceteri libri (auctorum Platonis textum laudantium)
cruc. not.	cruce notauit
γρ i.m.	γρ in margine
ed.	editor(es) auctorum Platonis textum laudantium
edd.^{Plat}	consensus editorum Platonis
fort.	fortasse
i.r.	in rasura
om.	omisit / omissum
p.c.	post correctionem
pars libr.	pars librorum
punct. not.	punctis notauit / notatum
ras. del.	rasura deleuit / deletum
rec.	recepit
secl.	seclusit
secl. susp.	secludendum esse suspicatus est
susp.	suspicatus est
s.	supra
uert.	uertit / uerterunt
ut uid.	ut uidetur
÷	signum ad uacuum unius litterae implendum
•	lacuna unius litterae rasura facta

Recentiores editores et *Editiones testimoniorum* uid. pp. CCIX-CCXVI.

ΤΙΜΑΙΟΣ
[Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ]

17 a ΣΩ. Εἷς, δύο, τρεῖς· ὁ δὲ δὴ τέταρτος ἡμῖν, ὦ φίλε Τίμαιε, ποῦ τῶν χθὲς μὲν δαιτυμόνων, τὰ νῦν δὲ ἑστιατόρων;

ΤΙ. Ἀσθένειά τις αὐτῷ συνέπεσεν, ὦ Σώκρατες· οὐ γὰρ
5 ἂν ἑκὼν τῆσδε ἀπελείπετο τῆς συνουσίας.

ΣΩ. Οὐκοῦν σὸν τῶνδέ τε ἔργον καὶ τὸ ὑπὲρ τοῦ ἀπόντος ἀναπληροῦν μέρος;

b ΤΙ. Πάνυ μὲν οὖν, καὶ κατὰ δύναμίν γε οὐδὲν ἐλλείψομεν· οὐδὲ γὰρ ἂν εἴη δίκαιον, χθὲς ὑπὸ σοῦ ξενισθέντας οἷς ἦν πρέπον ξενίοις, μὴ οὐ προθύμως σὲ τοὺς λοιποὺς ἡμῶν ἀνταφεστιᾶν.

5 ΣΩ. Ἆρ' οὖν μέμνησθε ὅσα ὑμῖν καὶ περὶ ὧν ἐπέταξα εἰπεῖν;

ΤΙ. Τὰ μὲν μεμνήμεθα, ὅσα δὲ μή, σὺ παρὼν ὑπομνήσεις· μᾶλλον δέ, εἰ μή τί σοι χαλεπόν, ἐξ ἀρχῆς διὰ βραχέων πάλιν ἐπάνελθε αὐτά, ἵνα βεβαιωθῇ μᾶλλον παρ' ἡμῖν.

c ΣΩ. Ταῦτ' ἔσται. χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον, οἷα τε καὶ ἐξ οἵων ἀνδρῶν ἀρίστη κατεφαίνετ' ἄν μοι γενέσθαι.

17 b 4. ἀνταφεστιᾶν A (ut uid.) ΥΘ Procl. (pars libr. et ed., cf. I 13, 9-10; 27, 21; 37, 19; 38, 3-8; ἀντεφεστιᾶν cet. libr.): ἀντεφεστιᾶν FCΨ b 5. οὖν] οὖν οὐ Procl. b 9. ἐπάνελθε] ἐπανελθεῖν A^2 (ῖν s. ε add.)

TIMEO
[O SULLA NATURA]

SOCRATE Uno, due, tre: ma dov'è il quarto, mio caro Timeo, 17 a
tra gli invitati al mio banchetto di ieri, che ora a loro volta me ne offrono uno?

TIMEO Si è sentito poco bene, Socrate: non avrebbe mai mancato volontariamente proprio questo incontro.

SOCRATE Sarà allora compito tuo e di questi altri compensare anche la parte dell'assente?

TIMEO Certamente, e, per quanto ci sarà possibile, non tra- b
lasceremo nulla: non sarebbe infatti giusto, visti i doni ospitali con cui ieri siamo stati opportunamente accolti da te, che chi tra noi è ancora presente non si impegni a renderti in cambio la celebrazione.

SOCRATE Dunque, ricordate tutti i discorsi su cui vi avevo chiesto di esprimervi e i loro temi?

TIMEO Alcuni li ricordiamo, mentre quelli che ci dovessero sfuggire ce li ricorderai tu, visto che sei qui con noi. O magari, se non ti crea difficoltà, ripercorrili brevemente da principio, affinché si fissino ancor più saldamente in noi.

SOCRATE Faremo così. Ieri il punto capitale dei discorsi pronun- c
ciati da me sulla costituzione cittadina era più o meno questo, quale in tutta chiarezza mi paia essere ottima e quali uomini comprenda.

17 a 1-4. Athen. IX 382a 1-5 a 1-3. Procl. *Tim.* I 21, 1-3 (I 14, 4-6 D.) a 4-5. Procl. *Tim.* I 28, 1-2 (I 18, 29-30 D.) a 6-7. Procl. *Tim.* I 34, 13-4 (I 23, 17-8 D.) b 1-4. Procl. *Tim.* I 37, 1-4 (I 24, 25-8 D.) b 5-6. Procl. *Tim.* I 40, 1-2 (I 26, 21-2 D.) b 7. Procl. *Tim.* I 41, 9-10 (I 27, 20-1 D.) b 8-9. Procl. *Tim.* I 43, 1-3 (I 28, 14-6 D.) c 1-19 b 1. Stob. IV 2, 9 (IV 117, 10-120, 2) c 1-3. Procl. *Tim.* I 45, 1-3 (I 29, 28-30 D.)

ΤΙ. Καὶ μάλα γε ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, ῥηθεῖσα πᾶσιν κατὰ
5 νοῦν.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν οὐ τὸ τῶν γεωργῶν ὅσαι τε ἄλλαι τέχναι πρῶτον ἐν αὐτῇ χωρὶς διειλόμεθα ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ τῶν προπολεμησόντων;

ΤΙ. Ναί.

10 ΣΩ. Καὶ κατὰ φύσιν δὴ δόντες τὸ καθ' αὑτὸν ἑκάστῳ
d πρόσφορον ἓν μόνον ἐπιτήδευμα, μίαν ἑκάστην τέχνην, τούτους οὓς πρὸ πάντων ἔδει πολεμεῖν, εἴπομεν ὡς ἆρ' αὐτοὺς δέοι φύλακας εἶναι μόνον τῆς πόλεως, εἴτε τις ἔξωθεν ἢ καὶ τῶν ἔνδοθεν ἴοι κακουργήσων, δικάζοντας μὲν πράως τοῖς
18 a ἀρχομένοις ὑπ' αὐτῶν ἄτε καὶ φύσει φίλοις οὖσιν, χαλεποὺς δὲ ἐν ταῖς μάχαις τοῖς ἐντυγχάνουσιν τῶν ἐχθρῶν γιγνομένους.

ΤΙ. Παντάπασι μὲν οὖν.

ΣΩ. Φύσιν γὰρ οἶμαί τινα τῶν φυλάκων τῆς ψυχῆς
5 ἐλέγομεν ἅμα μὲν θυμοειδῆ, ἅμα δὲ φιλόσοφον δεῖν εἶναι διαφερόντως, ἵνα πρὸς ἑκατέρους δύναιντο ὀρθῶς πρᾷοι καὶ χαλεποὶ γίγνεσθαι.

ΤΙ. Ναί.

ΣΩ. Τί δὲ τροφήν; ἆρ' οὐ γυμναστικῇ καὶ μουσικῇ μαθήμασίν τε ὅσα προσήκει τούτοις, ἐν ἅπασι τεθράφθαι;
10

ΤΙ. Πάνυ μὲν οὖν.

b ΣΩ. Τοὺς δέ γε οὕτω τραφέντας ἐλέχθη που μήτε χρυσὸν μήτε ἄργυρον μήτε ἄλλο ποτὲ μηδὲν κτῆμα ἑαυτῶν ἴδιον νομίζειν δεῖν, ἀλλ' ὡς ἐπικούρους μισθὸν λαμβάνοντας τῆς φυλακῆς παρὰ τῶν σῳζομένων ὑπ' αὐτῶν, ὅσος σώφροσιν

c 10. δὴ δόντες Cg Procl. Stob.: δίδοντες A γε δὴ δόντες A^2 (γε δὴ s. δι) δηλοῦντες F d 1. μίαν ἑκάστην τέχνην A^2 (γρ i.m.) F Stob. (sed cruc. not. ed.): ἑκάστη τέχνη Y^2 (i.r.) Ψ κ••• τέχνη Θ καὶ ἀφ' ἑκάστου τῇ τέχνῃ AC (sed καὶ ἀφ' ras. del.) om. Procl., non uert. Calc. μίαν ἑκάστῳ τέχνην Burnet

18 a 1. ἄτε καὶ F, cf. Calc. (*utpote*): καὶ AC Procl. Stob., cf. Int. Arm., rec. Burnet ἄτε g a 9. τροφήν Ag Stob. (pars. libr. et ed., etiam τροφή uel τροφῇ cet. libr.): τροφή F (ex τροφῆς, ἃ ex ς et acc. mut.) Procl. (ed., etiam τροφῇ uel τροφῆς libr.) διατροφήν C

TIMEO E per come l'hai descritta, Socrate, hai incontrato il favore del ragionamento di tutti noi.

SOCRATE Ebbene, non abbiamo forse distinto in essa per primo il genere dei contadini insieme alle altre arti da quello di chi combatte per la sua difesa?

TIMEO Sì.

SOCRATE E poiché avevamo assegnato secondo un criterio naturale a ciascuno quella sola e unica occupazione che gli è appropriata, d
una singola arte isolata, dicevamo che coloro che avrebbero dovuto combattere a difesa di tutti dovessero essere unicamente i guardiani della città – nel caso in cui qualcuno, dall'esterno o anche dall'interno, giungesse con l'intenzione di danneggiarla –, giudicando con mitezza i sottoposti, perché sono cari a loro anche per natura, ma diventan- 18 a
do temibili in battaglia con qualunque nemico incrociasse la loro via.

TIMEO Assolutamente.

SOCRATE Una certa natura straordinaria, insieme animosa e amante della sapienza, l'anima dei guardiani dovrebbe avere – così dicevamo, credo – affinché sia in loro potere di essere miti con gli uni e temibili con gli altri, come è corretto che sia.

TIMEO Sì.

SOCRATE E per quanto riguarda l'educazione? Non dovrebbero aver ricevuto un'educazione nella ginnastica, nella musica e in tutte le discipline che convengono loro?

TIMEO Certo.

SOCRATE E chi sia stato così educato, si è detto in qualche b
modo, non deve mai considerare come proprio possesso né oro, né argento né qualsiasi altra cosa; anzi, pur prendendo, in quanto difensori, un compenso ragionevolmente commisurato per l'azione di difesa dai beneficiari della loro salvaguardia, essi devono spenderlo in

c 4-5. Procl. *Tim.* I 49, 1-2 (I 32, 20-1 D.) c 6-8. Procl. *Tim.* I 49, 11-3 (I 33, 1-3 D.) c 10-d 2. Procl. *Tim.* I 53, 5-7 (I 35, 10-2 D.) d 2-18 a 2. Procl. *Tim.* I 56, 1-6 (I 37, 1-6 D.)
18 a 4-7. Procl. *Tim.* I 59, 11-4 (I 39, 17-20 D.) a 9-10. Procl. *Tim.* I 61, 1-3 (I 40, 14-6 D.) b 1-3. Procl. *Tim.* I 64, 1-3 (I 42, 9-11 D.) b 3-7. Procl. *Tim.* I 66, 7-12 (I 43, 21-6 D.)

μέτριος, ἀναλίσκειν τε δὴ κοινῇ καὶ συνδιαιτωμένους μετὰ ἀλλήλων ζῆν, ἐπιμέλειαν ἔχοντας ἀρετῆς διὰ παντός, τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἄγοντας σχολήν.

ΤΙ. Ἐλέχθη καὶ ταῦτα ταύτῃ.

c ΣΩ. Καὶ μὲν δὴ καὶ περὶ γυναικῶν ἐπεμνήσθημεν, ὡς τὰς φύσεις τοῖς ἀνδράσιν παραπλησίας εἴη συναρμοστέον, καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα πάντα κοινὰ κατά τε πόλεμον καὶ κατὰ τὴν ἄλλην δίαιταν δοτέον πάσαις.

ΤΙ. Ταύτῃ καὶ ταῦτα ἐλέγετο.

ΣΩ. Τί δὲ δὴ τὸ περὶ τῆς παιδοποιίας; ἢ τοῦτο μὲν διὰ τὴν ἀήθειαν τῶν λεχθέντων εὐμνημόνευτον, ὅτι κοινὰ τὰ τῶν γάμων καὶ τὰ τῶν παίδων πᾶσιν ἁπάντων ἐτίθεμεν, μηχανωμένους ὅπως μηδεὶς ποτε τὸ γεγενημένον αὐτῶν ἰδίᾳ γνώ-
d σοιτο, νομιοῦσιν δὲ πάντες πάντας αὐτοὺς ὁμογενεῖς, ἀδελφὰς μὲν καὶ ἀδελφοὺς ὅσοιπερ ἂν τῆς πρεπούσης ἐντὸς ἡλικίας γίγνωνται, τοὺς δ' ἔμπροσθεν καὶ ἄνωθεν γονέας τε καὶ γονέων προγόνους, τοὺς δ' εἰς τὸ κάτωθεν ἐκγόνους παῖδάς
5 τε ἐκγόνων;

ΤΙ. Ναί, καὶ ταῦτα εὐμνημόνευτα ἦ λέγεις.

ΣΩ. Ὅπως δὲ δὴ κατὰ δύναμιν εὐθὺς γίγνοιντο ὡς ἄριστοι τὰς φύσεις, ἆρ' οὐ μεμνήμεθα ὡς τοὺς ἄρχοντας ἔφαμεν καὶ τὰς ἀρχούσας δεῖν εἰς τὴν τῶν γάμων σύνερξιν λάθρᾳ
e μηχανᾶσθαι κλήροις τισὶν ὅπως οἱ κακοὶ χωρὶς οἵ τ' ἀγαθοὶ ταῖς ὁμοίαις ἑκάτεροι συλλήξονται, καὶ μή τις αὐτοῖς ἔχθρα διὰ ταῦτα γίγνηται, τύχην ἡγουμένοις αἰτίαν τῆς συλλήξεως;

ΤΙ. Μεμνήμεθα.

19 a ΣΩ. Καὶ μὴν ὅτι γε τὰ μὲν τῶν ἀγαθῶν θρεπτέον ἔφαμεν εἶναι, τὰ δὲ τῶν κακῶν εἰς τὴν ἄλλην λάθρᾳ διαδοτέον πόλιν,

c 8-9. μηχανωμένους] μηχανώμενοι F d 3. ἄνωθεν Fg Stob.: ἄνω AC
19 a 1. ἔφαμεν] φαμὲν Procl.

comune e vivere passando il tempo insieme, tra loro, prendendosi in ogni momento cura della virtù e trascurando ogni altra occupazione.

TIMEO Si è detto anche questo, e proprio in tal modo.

SOCRATE Ancora, avevamo menzionato anche qualcosa circa c
le donne, che le loro nature debbano essere armonizzate a quelle degli uomini, rendendole simili a queste, e che a tutte loro debbano essere attribuite tutte le occupazioni comuni, quelle della guerra come quelle proprie delle altre circostanze.

TIMEO In tal modo si diceva anche questo.

SOCRATE E poi, circa la procreazione dei figli? Per la sua natura inconsueta, non è forse facile ricordare ciò che si è detto, per cui stabilivamo come comune a tutti i cittadini tutto ciò che inerisce ai matrimoni e ai figli? Congegnando un modo per far sì che nessuno possa mai riconoscere suo figlio come proprio, tutti i cit- d
tadini riterranno tutti quanti come membri della stessa stirpe, sorelle e fratelli quanti abbiano un'età simile, genitori e nonni quelli nati prima e di età più alta, figli e nipoti quelli di età inferiore.

TIMEO Sì, anche queste cose sono ben facili da ricordare, come dici.

SOCRATE Ancora, affinché i figli venissero già generati il più possibile eccellenti relativamente alle loro nature, non ricordiamo di aver detto che coloro che governano, uomini e donne, devono congegnare di nascosto unioni matrimoniali combinate attraverso e
un qualche tipo di sorteggio, perché i cattivi da un lato e i buoni dall'altro vadano a congiungersi rispettivamente a donne simili a loro, ma non nasca per questo nessuna inimicizia tra loro, che attribuirebbero alla sorte il ruolo di causa delle unioni?

TIMEO Lo ricordiamo.

SOCRATE E dicevamo inoltre che i figli dei buoni bisogna alle- 19 a
varli, mentre i figli dei cattivi bisogna distribuirli di nascosto nell'al-

c 1-4. Procl. *Tim.* I 69, 10-4 (I 45, 28-32 D.) c 6-d 6. Procl. *Tim.* I 73, 9-11 (I 48, 7-9 D.), sed ὅτι ... Ναί om. d 7-e 3. Procl. *Tim.* I 76, 1-3 (I 50, 4-6 D.), sed ἆρ' ... γίγνηται om.
19 a 1-2. Procl. *Tim.* I 79, 6-8 (I 52, 11-3 D.)

ἐπαυξανομένων δὲ σκοποῦντας ἀεὶ τοὺς ἀξίους πάλιν ἀνάγειν δεῖν, τοὺς δὲ παρὰ σφίσιν ἀναξίους εἰς τὴν τῶν ἐπανιόντων χώραν μεταλλάττειν;

ΤΙ. Οὕτως.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν δὴ διεληλύθαμεν ἤδη καθάπερ χθές, ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν, ἢ ποθοῦμεν ἔτι τι τῶν ῥηθέντων, ὦ φίλε Τίμαιε, ὡς ἀπολειπόμενον;

ΤΙ. Οὐδαμῶς, ἀλλὰ αὐτὰ ταῦτ' ἦν τὰ λεχθέντα, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἀκούοιτ' ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἣν διήλθομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθὼς τυγχάνω. προσέοικεν δὲ δή τινί μοι τοιῷδε τὸ πάθος, οἷον εἴ τις ζῷα καλά που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα ἀληθινῶς ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καί τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα. ταὐτὸν καὶ ἐγὼ πέπονθα πρὸς τὴν πόλιν ἣν διήλθομεν· ἡδέως γὰρ ἄν του λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἂν ἄθλους οὓς πόλις ἀθλεῖ, τούτους αὐτὴν ἀγωνιζομένην πρὸς πόλεις ἄλλας, πρεπόντως εἴς τε πόλεμον ἀφικομένην καὶ ἐν τῷ πολεμεῖν τὰ προσήκοντα ἀποδιδοῦσαν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ κατά τε τὰς ἐν τοῖς ἔργοις πράξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις πρὸς ἑκάστας τῶν πόλεων. ταῦτ' οὖν, ὦ Κριτία καὶ Ἑρμόκρατες, ἐμαυτοῦ μὲν αὐτὸς κατέγνωκα μή ποτ' ἂν δυνατὸς γενέσθαι τοὺς ἄνδρας καὶ τὴν πόλιν ἱκανῶς ἐγκωμιάσαι· καὶ τὸ μὲν ἐμὸν οὐδὲν θαυμαστόν, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν δόξαν εἴληφα καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων καὶ περὶ τῶν νῦν ὄντων

a 3. σκοποῦντας] διασκοποῦντας A^2 (δια s. σ) a 5. μεταλλάττειν A^2 (μετ s. δι) Cg Procl. Stob.: διαλλάττειν A ἐπαλλάττειν F a 9. ὡς A^2 (ωσ s. εα) FCΘ: om. AYΨ Procl. b 1. αὐτὰ ταῦτ' C: ταὐτὰ ταῦτ' A τοιαῦτ' F ταῦτ' g c 4. τε Est. sicut edd.^{Plat}: γε AC om. Fg d 3. τὴν αὐτὴν] καὶ τὴν αὐτὴν *PSI* 1201 d 4. περὶ τῶν A *PSI* 1201 (p.c., περὶ supra uerbum add.): τῶν FCg Procl.

tra parte della città, e poi che, osservandoli costantemente mentre crescono, quelli validi bisogna di nuovo riportarli in alto, mentre quelli privi di valore tra i primi bisogna spostarli nel territorio da cui proveniva chi si muove verso l'alto?

TIMEO Dicevamo così.

SOCRATE Non abbiamo ormai ripercorso gli stessi discorsi di ieri, tornando ai loro punti capitali, oppure manca ancora qualcuna delle cose dette, mio caro Timeo, che ci pare essere stata trascurata?

TIMEO Assolutamente no, Socrate: proprio questo è quanto b
è stato detto.

SOCRATE Avanti, allora, ascoltate ciò che segue tutto questo circa la costituzione cittadina che abbiamo descritto, ovvero in quale condizione io senta di essere rispetto a essa. La mia condizione è simile a quella di uno che, avendo contemplato in qualche modo animali bellissimi, prodotti in un disegno o, se davvero vivi, in uno stato di quiete, sia preso dal desiderio di contemplarli in movimento o mentre si battono in uno scontro, dando seguito a uno qualsiasi dei caratteri che sembrano adeguati ai loro corpi. Proprio questa è an- c
che la mia condizione rispetto alla città che abbiamo descritto: con piacere ascolterei infatti chiunque mi narrasse in un discorso le battaglie che la città ha combattuto, quelle in cui essa si è scontrata con altre città, sul modo opportuno in cui essa entrasse in guerra e, nel combatterla, portasse a compimento risultati appropriati all'educazione e all'allevamento che le sono propri, sia rispetto alle gesta prodotte nelle azioni sia rispetto alle trattative prodotte nei discorsi con ciascuna città. Ebbene, miei Crizia ed Ermocrate, questo ho ormai d
appreso di me stesso, che non sarei mai capace di lodare degnamente questi uomini e questa città. Quanto a me, non è nulla di straordinario; ma mi sono fatto la stessa opinione anche sui poeti, quelli

a 3-5. Procl. *Tim.* I 80, 11-3 (I 53, 5-7 D.) a 7-9. Procl. *Tim.* I 82, 7-9 (I 54, 11-3 D.) b 3-4. Procl. *Tim.* I 85, 1-3 (I 55, 27-9 D.) b 4-c 1. Procl. *Tim.* I 90, 1-3 (I 59, 7-9 D.), sed οἷον ... αὐτὰ om. b 4-6. Procl. *Tim.* I 91, 1-3 (I 59, 29-31 D.) b 8-c 1. Procl. *Tim.* I 92, 18-9 (I 61, 5-6 D.) c 1-8. Procl. *Tim.* I 93, 1-3 (I 61, 9-11 D.), sed ἡδέως ... πράξεις καὶ om. c 8-d 2. Procl. *Tim.* I 94, 3-5 (I 62, 1-3 D.) d 2-e 2. Procl. *Tim.* I 96, 4-11 (I 63, 13-20 D.)

ποιητῶν, οὔτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος, ἀλλὰ παντὶ δῆλον ὡς τὸ μιμητικὸν ἔθνος, οἷς ἂν ἐντραφῇ, ταῦτα μιμήσεται ῥᾷστα καὶ ἄριστα, τὸ δ' ἐκτὸς τῆς τροφῆς ἑκάστοις γιγνόμενον χαλεπὸν μὲν ἔργοις, ἔτι δὲ χαλεπώτερον λόγοις εὖ μιμεῖσθαι. τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλ' ἔμπειρον ἡγημαι, φοβοῦμαι δὲ μή πως, ἅτε πλανητὸν ὂν κατὰ πόλεις οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῇ διῳκηκός, ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ἢ καὶ πολιτικῶν, ὅσ' ἂν οἷά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις πράττοντες ἔργῳ καὶ λόγῳ προσομιλοῦντες ἑκάστοις πράττοιεν καὶ λέγοιεν. καταλέλειπται δὴ τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξεως γένος, ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφῇ μετέχον. Τίμαιός τε γὰρ ὅδε, εὐνομωτάτης ὢν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος, οὐσίᾳ καὶ γένει οὐδενὸς ὕστερος ὢν τῶν ἐκεῖ, τὰς μεγίστας μὲν ἀρχάς τε καὶ τιμὰς ἐν τῇ πόλει μετακεχείρισται, φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἁπάσης ἐλήλυθεν· Κριτίαν δέ που πάντες οἱ τῇδε ἴσμεν οὐδενὸς ἰδιώτην ὄντα ὧν λέγομεν, τῆς δὲ Ἑρμοκράτους αὖ περὶ φύσεως καὶ τροφῆς, πρὸς ἅπαντα εἶναι ταῦτα ἱκανὴν πολλῶν μαρτυρούντων πιστευτέον. διὸ καὶ χθὲς ἐγὼ διανοούμενος, ὑμῶν δεομένων τὰ περὶ τῆς πολιτείας διελθεῖν, προθύμως ἐχαριζόμην, εἰδὼς ὅτι τὸν ἑξῆς λόγον οὐδένες ἂν ὑμῶν ἐθελόντων ἱκανώτερον ἀποδοῖεν· εἰς γὰρ πόλεμον πρέποντα καταστήσαντες τὴν πόλιν ἅπαντ' αὐτῇ τὰ προσήκοντα ἀποδοῖτ' ἂν μόνοι τῶν νῦν. εἰπὼν δὴ τἀπιταχθέντα ἀντεπέταξα ὑμῖν ἃ καὶ νῦν λέγω· συνωμολογήσατ' οὖν κοινῇ σκεψάμενοι πρὸς ὑμᾶς

e 2. γένος αὖ ACΨΘ (sed αὖ ex ἀν): αὖ γένος F Procl. γένος ἂν Y γένος αὖ uel γένος ἂν *PSI* 1201 e 6. πράττοντες] πράττοντας *PSI* 1201 (p.c., α s. ε) e 8. ὑμετέρας ACYΘ Procl.: ἡμετέρας FΨ

20 a 4. τιμὰς ἐν AFCg *PSI* 1201: τιμὰς τῶν ἐν A^2 (ςτ ex ς et ων add. extra uersum) Procl., rec. Burnet a 8. εἶναι ταῦτα FCg Procl., rec. Cornford (p. 12 nt. 3): ταῦτ' εἶναι A, rec. Burnet εἶναι ταῦτ' C (α post alt. τ add. C^4) | ἱκανὴν AC Procl.: ἱκανῆς Fg

del passato e quelli di oggi: pur non volendo screditare il genere dei poeti, è chiaro a tutti che il popolo degli imitatori imiterà facilmente e ottimamente le cose con cui ha familiarità, ma ciò che cade al di fuori dell'educazione di ciascuno è difficile imitarlo bene nelle azioni, e ancor più difficile è farlo nei discorsi. A sua volta, considero il genere dei sofisti ben pratico di molti discorsi e altre belle cose, ma ho paura che, a causa del suo errare per le città senza mai trovare un luogo in cui insediarsi, sia incapace di comprendere uomini che sono al contempo amanti della sapienza e politici, quante e quali cose essi facciano e dicano, compiendo azioni in guerra e in battaglia o conversando privatamente con ciascuno. Pertanto, ci è rimasto davanti solo il genere proprio della vostra condizione interiore, che partecipa insieme di entrambe – amore della sapienza e politica – per natura e educazione. Il nostro Timeo, della città italica di Locri, retta da ottime leggi, secondo a nessuno di quelli di lì per sostanza e stirpe, non solo in quella città ha rivestito le più alte cariche e i più grandi onori, ma è anche giunto, secondo la mia opinione, alle vette più alte della filosofia in ogni suo aspetto; Crizia, poi, in qualche modo tutti noi di qui sappiamo che non è estraneo a nessuno dei temi di cui parliamo; quanto poi alla natura e all'educazione di Ermocrate, numerose testimonianze ci fanno ritenere che siano degne di tutti questi argomenti. Per questo anche ieri, quando mi avete domandato di esporre ciò che riguarda la costituzione cittadina, valutando la cosa ho accettato volentieri, perché so che nessuno più di voi, se lo volete, sarebbe capace di mostrare il seguito del discorso: avendo organizzato compiutamente la città per una guerra opportuna, solo voi tra i contemporanei potreste mostrare tutte le qualità che le si addicono. Dunque, poiché ho detto ciò che mi è stato richiesto, a mia volta ho richiesto a voi di dire ciò di cui sto parlando ora: così, esaminan-

e

20 a

b

d 7-e 2. Procl. *Tim.* I 98, 18-20 (I 65, 4-6 D.) e 2-8. Procl. *Tim.* I 101, 14-6 (I 67, 1-2 D.), sed φοβοῦμαι ... ἑκάστοις om. e 8-20 a 1. Procl. *Tim.* I 103, 1-2 (I 68, 1-2 D.)
20 a 1-5. Procl. *Tim.* I 105, 6-11 (I 69, 11-5 D.) a 6-7. Procl. *Tim.* I 107, 3-4 (I 70, 19-20 D.) a 7-b 1. Procl. *Tim.* I 108, 9-11 (I 71, 16-8 D.) b 1-c 3. Procl. *Tim.* I 110, 1-3 (I 72, 16-8 D.), sed προθύμως ... ἐπ' αὐτὰ om.

c αὐτοὺς εἰς νῦν ἀνταποδώσειν μοι τὰ τῶν λόγων ξένια, πάρειμί τε οὖν δὴ κεκοσμημένος ἐπ' αὐτὰ καὶ πάντων ἑτοιμότατος ὢν δέχεσθαι.

ΕΡ. Καὶ μὲν δή, καθάπερ εἶπεν Τίμαιος ὅδε, ὦ Σώκρατες,
5 οὔτε ἐλλείψομεν προθυμίας οὐδὲν οὔτε ἔστιν οὐδεμία πρόφασις ἡμῖν τοῦ μὴ δρᾶν ταῦτα· ὥστε καὶ χθές, εὐθὺς ἐνθένδε ἐπειδὴ παρὰ Κριτίαν πρὸς τὸν ξενῶνα οὗ καὶ καταλύομεν ἀφικόμεθα, καὶ ἔτι πρότερον καθ' ὁδόν, αὐτὰ ταῦτ' ἐσκοποῦμεν.
d ὅδε οὖν ἡμῖν λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς· ὃν καὶ νῦν λέγε, ὦ Κριτία, τῷδε, ἵνα συνδοκιμάσῃ πρὸς τὴν ἐπίταξιν εἴτ' ἐπιτήδειος εἴτε ἀνεπιτήδειός ἐστι.

ΚΡ. Ταῦτα χρὴ δρᾶν, εἰ καὶ τῷ τρίτῳ κοινωνῷ Τιμαίῳ
5 συνδοκεῖ.

ΤΙ. Δοκεῖ μήν.

ΚΡ. Ἄκουε δή, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος
e Σόλων ποτ' ἔφη. ἦν μὲν οὖν οἰκεῖος καὶ σφόδρα φίλος ἡμῖν Δρωπίδου τοῦ προπάππου, καθάπερ λέγει πολλαχοῦ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ ποιήσει· πρὸς δὲ Κριτίαν τὸν ἡμέτερον πάππον εἶπεν, ὡς ἀπεμνημόνευεν αὖ πρὸς ἡμᾶς ὁ γέρων, ὅτι μεγάλα
5 καὶ θαυμαστὰ τῆσδ' εἴη παλαιὰ ἔργα τῆς πόλεως ὑπὸ χρόνου καὶ φθορᾶς ἀνθρώπων ἠφανισμένα, πάντων δὲ ἓν μέγιστον,
21 a οὗ νῦν ἐπιμνησθεῖσιν πρέπον ἂν ἡμῖν εἴη σοί τε ἀποδοῦναι χάριν καὶ τὴν θεὸν ἅμα ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως καὶ ἀληθῶς οἱόνπερ ὑμνοῦντας ἐγκωμιάζειν.

ΣΩ. Εὖ λέγεις. ἀλλὰ δὴ ποῖον ἔργον τοῦτο Κριτίας οὐ

d 3. εἴτε ἀνεπιτήδειός ἐστι AFCg: εἴτε μή A^2 (γρ i.m. cum ταῦτα χρὴ δρᾶν) ἐστιν εἴτε μή Procl., non uert. Calc. d 4. χρὴ] δὴ A (sed χρ s. δ A^2) e 1. οἰκεῖος καὶ σφόδρα φίλος ἡμῖν A (sed ἡμῖν punct. not., ut uid.) Cg: οἰκεῖος ἡμῖν καὶ σφόδρα φίλος ἡμῖν F οἰκεῖος ἡμῖν καὶ σφόδρα φίλος Procl. e 2. προπάππου AFCg: πάππου A^2 (προ punct. not.) Procl.
21 a 2. δικαίως καὶ] δικαίως τε καὶ A, rec. Burnet

do insieme la questione, vi siete accordati tra voi programmando di c
rendermi oggi doni ospitali fatti di discorsi; ecco, ora sono qui, ben
predisposto a essi e pronto a riceverli nella loro interezza.

ERMOCRATE In effetti, Socrate, come diceva il nostro Timeo,
non faremo certo venir meno il nostro impegno, né abbiamo alcun
pretesto per non fare tutto questo; di conseguenza anche ieri, subi-
to dopo il colloquio avuto qui, quando siamo giunti alle stanze che
Crizia riserva agli ospiti, dove alloggiamo, ma anche prima, lungo
la strada, abbiamo esaminato questo punto. Proprio lui ci ha infat- d
ti narrato un discorso che discende da un'antica tradizione orale;
pronuncialo anche adesso per lui, Crizia, perché valuti se rispon-
de o meno alla sua richiesta.

CRIZIA Questo occorre fare, se sembra opportuno anche al
terzo partecipante, Timeo.

TIMEO Mi sembra del tutto opportuno.

CRIZIA Allora ascolta, Socrate, un discorso assolutamente sin-
golare, ma in tutto e per tutto vero, per come lo pronunciò un tem- e
po Solone, il più sapiente dei sette. Questi era infatti della stessa
famiglia e molto amico del mio bisnonno Dropide (come dice spes-
so anche lui in vari luoghi nei suoi componimenti poetici), ma fu a
mio nonno Crizia che disse – come questi, ormai vecchio, ci ripe-
teva a sua volta a memoria – che le imprese antiche di questa cit-
tà, benché ormai sommerse dal tempo e dalle catastrofi che hanno
colpito gli uomini, sarebbero state grandi e meravigliose. Fra tutte,
però, una fu la più grande: riportandola ora alla memoria potremo 21 a
opportunamente ricambiarti il favore e allo stesso tempo produrre
una lode giusta e vera per la dea, come innalzando per lei un inno
in occasione della sua festa.

SOCRATE Dici bene. Ma qual è, Crizia, questa impresa che,

c 1-3. Procl. *Tim.* I 302, 20-303, 2 (I 204, 21-3 D.) c 4-8. Procl. *Tim.* I 111, 13-4 (I 73, 22-3 D.), sed οὔτε ἐλλείψομεν ... πρότερον om. c 7-8. Did. 75 (287, 7-8) d 1-6. Procl. *Tim.* I 113, 4-8 (I 74, 26-75, 3 D.) d 7-e 1. Procl. *Tim.* I 115, 1-3 (I 75, 27-9 D.) e 1-6. Procl. *Tim.* I 123, 1-7 (I 81, 20-6 D.) e 6-21 a 3. Procl. *Tim.* I 127, 1-4 (I 83, 15-8 D.)
21 a 4-6. Procl. *Tim.* I 130, 14-6 (I 86, 1-3 D.)

λεγόμενον μέν, ὡς δὲ πραχθὲν ὄντως ὑπὸ τῆσδε τῆς πόλεως ἀρχαῖον διηγεῖτο κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοήν;

ΚΡ. Ἐγὼ φράσω, παλαιὸν ἀκηκοὼς λόγον οὐ νέου ἀνδρός. ἦν μὲν γὰρ δὴ τότε Κριτίας, ὡς ἔφη, σχεδὸν ἐγγὺς ἤδη τῶν ἐνενήκοντα· ἐτῶν, ἐγὼ δέ πῃ μάλιστα δεκέτης. ἡ δὲ Κουρεῶτις ἡμῖν οὖσα ἐτύγχανεν Ἀπατουρίων· τὸ δὴ τῆς ἑορτῆς σύνηθες ἑκάστοτε καὶ τότε συνέβη τοῖς παισίν. ἆθλα γὰρ ἡμῖν οἱ πατέρες ἔθεσαν ῥαψῳδίας· πολλῶν μὲν οὖν δὴ καὶ πολλὰ ἐλέχθη ποιητῶν ποιήματα, ἅτε δὲ νέα κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ὄντα τὰ Σόλωνος πολλοὶ τῶν παίδων ᾄσαμεν. εἶπεν οὖν τις τῶν φρατέρων, εἴτε δὴ δοκοῦν αὐτῷ τότε εἴτε καὶ χάριν τινὰ τῷ Κριτίᾳ φέρων, δοκεῖν οἱ τά τε ἄλλα σοφώτατον γεγονέναι Σόλωνα καὶ κατὰ τὴν ποίησιν αὖ τῶν ποιητῶν πάντων ἐλευθεριώτατον. ὁ δὴ γέρων – σφόδρα γὰρ οὖν μέμνημαι – μάλα τε ἥσθη καὶ διαμειδιάσας εἶπεν· Εἴ γε, ὦ Ἀμύνανδρε, μὴ παρέργῳ τῇ ποιήσει κατεχρήσατο, ἀλλ' ἐσπουδάκει καθάπερ ἄλλοι, τόν τε λόγον ὃν ἀπ' Αἰγύπτου δεῦρο ἠνέγκατο ἀπετέλεσεν, καὶ μὴ διὰ τὰς στάσεις ὑπὸ κακῶν τε ἄλλων ὅσα ἦλθεν ἐνθάδε ἥκων ἠναγκάσθη καταμελῆσαι, κατά γε ἐμὴν δόξαν οὔτε Ἡσίοδος οὔτε Ὅμηρος οὔτε ἄλλος οὐδεὶς ποιητὴς εὐδοκιμώτερος ἐγένετο ἄν ποτε αὐτοῦ. Τίς δ' ἦν ὁ λόγος, ἦ δ' ὅς, ὦ Κριτία; Ἡ περὶ μεγίστης, ἔφη, καὶ ὀνομαστοτάτης πασῶν δικαιότατ' ἂν πράξεως οὔσης, ἣν ἥδε ἡ πόλις ἔπραξε μέν, διὰ δὲ χρόνον καὶ φθορὰν τῶν ἐργασαμένων οὐ διήρκεσε δεῦρο ὁ λόγος. Λέγε ἐξ ἀρχῆς, ἦ δ' ὅς, τί τε καὶ πῶς καὶ παρὰ τίνων ὡς ἀληθῆ διακηκοὼς ἔλεγεν ὁ Σόλων.

Ἔστιν τις κατ' Αἴγυπτον, ἦ δ' ὅς, ἐν τῷ Δέλτα, περὶ

c 6. μὴ] εἰ μὴ A d 4. ἦ A: om. FCg Procl.

benché scomparsa nei discorsi, era narrata nei tempi antichi come davvero compiuta da questa città, secondo quanto udì Solone?

CRIZIA Te la racconterò io, che ho ascoltato da un grande uomo, non giovane, l'antico discorso. In effetti, a quel tempo Crizia, come disse, era già prossimo ai novant'anni, mentre io ne avevo circa dieci. Era il giorno cureotide delle Apaturie: il rituale consueto della festa si applicò ai ragazzi anche quella volta come ogni altra. I padri istituirono per noi premi di rapsodia. Molti componimenti e di molti poeti furono pronunciati, e in molti tra noi ragazzi cantammo quelli di Solone, perché a quel tempo erano recenti. Così, uno dei membri della nostra fratria, forse perché davvero in quell'occasione si era fatto una simile idea, o forse solo volendo essere gentile nei confronti di Crizia, disse che a suo avviso Solone era stato assolutamente sapiente in molti altri ambiti e, quanto alla composizione poetica, il più libero di tutti i poeti. Allora il vecchio – e lo ricordo molto bene – ne fu parecchio compiaciuto e disse con un sorriso: «Peraltro, Aminandro, se Solone non avesse usato la poesia solo come un passatempo, ma l'avesse presa sul serio come fecero altri, e avesse completato il discorso che aveva portato qui dall'Egitto e non fosse stato costretto a trascurarlo a causa degli scontri tra fazioni e di tutti gli altri mali che trovò qui al suo ritorno, a mio avviso né Esiodo, né Omero, né nessun altro poeta sarebbe mai stato celebrato più di lui». «Che discorso era, Crizia?» chiese quello. «Era il discorso sulla più grande e, di diritto, più degna di fama tra tutte le imprese che questa città abbia mai realizzato, ma non è giunto fino a noi a causa del tempo e della morte di chi la compì.» «Dimmi dall'inizio» fece lui «che cosa raccontò Solone, certo di aver udito qualcosa di vero, e come lo fece e da chi lo ricevette.»

«C'è in Egitto» cominciò «nel territorio del Delta, alla cui estre-

a 7-8. Procl. *Tim.* I 131, 11-2 (I 86, 17-8 D.) a 8-b 2. *AG* I 417, 17; *EM* 194 a 8-b 1. Procl. *Tim.* I 133, 1-3 (I 86, 16-8 D.) b 1-7. Procl. *Tim.* I 134, 1-2 (I 88, 9-10 D.), sed τὸ δὴ ... Σόλωνος om. b 7-d 3. Procl. *Tim.* I 137, 7-9 (I 90, 13-5 D.), sed δοκεῖν ... ποιητὴς om. d 4-7. Procl. *Tim.* I 143, 1-4 (I 93, 31-94, 3 D.) d 7-8. Procl. *Tim.* I 144, 1-2 (I 94, 16-7 D.) e 1-3. Procl. *Tim.* I 145, 1-3 (I 94, 29-95, 2 D.)

δν κατὰ κορυφὴν σχίζεται τὸ τοῦ Νείλου ῥεῦμα Σαϊτικὸς
ἐπικαλούμενος νομός, τούτου δὲ τοῦ νομοῦ μεγίστη πόλις
Σάϊς – ὅθεν δὴ καὶ Ἄμασις ἦν ὁ βασιλεύς – οἷς τῆς πόλεως
θεὸς ἀρχηγός τίς ἐστιν, Αἰγυπτιστὶ μὲν τοὔνομα Νηΐθ, Ἑλ-
ληνιστὶ δέ, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, Ἀθηνᾶ· μάλα δὲ φιλαθή-
ναιοι καί τινα τρόπον οἰκεῖοι τῶνδ' εἶναί φασιν. οἳ δὴ
Σόλων ἔφη πορευθεὶς σφόδρα τε γενέσθαι παρ' αὐτοῖς ἔντι-
22 a μος, καὶ δὴ καὶ τὰ παλαιὰ ἀνερωτῶν ποτε τοὺς μάλιστα περὶ
ταῦτα τῶν ἱερέων ἐμπείρους, σχεδὸν οὔτε αὐτὸν οὔτε ἄλλον
Ἕλληνα οὐδένα οὐδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν εἰδότα περὶ τῶν τοιού-
των ἀνευρεῖν. καί ποτε προαγαγεῖν βουληθεὶς αὐτοὺς περὶ
τῶν ἀρχαίων εἰς λόγους, τῶν τῇδε τὰ ἀρχαιότατα λέγειν
ἐπιχειρεῖν, περὶ Φορωνέως τε τοῦ πρώτου λεχθέντος καὶ
Νιόβης, καὶ μετὰ τὸν κατακλυσμὸν αὖ περὶ Δευκαλίωνος
b καὶ Πύρρας ὡς διεγένοντο μυθολογεῖν, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν
γενεαλογεῖν, καὶ τὰ τῶν ἐτῶν ὅσα ἦν οἷς ἔλεγεν πειρᾶσθαι
διαμνημονεύων τοὺς χρόνους ἀριθμεῖν· καί τινα εἰπεῖν τῶν
ἱερέων εὖ μάλα παλαιόν· Ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ
παῖδές ἐστε, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν. Ἀκούσας οὖν,
Πῶς τί τοῦτο λέγεις; φάναι. Νέοι ἐστέ, εἰπεῖν, τὰς
ψυχὰς πάντες· οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν
ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν. τὸ
c δὲ τούτων αἴτιον τόδε. πολλαὶ καὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγό-
νασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται,
μυρίοις δὲ ἄλλοις ἕτεραι βραχύτεραι. τὸ γὰρ οὖν καὶ παρ'
ὑμῖν λεγόμενον, ὡς ποτε Φαέθων Ἡλίου παῖς τὸ τοῦ πατρὸς
ἅρμα ζεύξας διὰ τὸ μὴ δυνατὸς εἶναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς
ὁδὸν ἐλαύνειν τά τ' ἐπὶ γῆς συνέκαυσεν καὶ αὐτὸς κεραυ-

e 2. δν Ψ Procl.: δ ACYΘ δν F e 5. τίς A Procl.: om. FCg
22 a 5. τῇδε Cg: τῇδε πόλει A τῇδε τῇ πόλει F Clem. Eus. c 1. καὶ κατὰ ACg: κατὰ F Clem. Procl., rec. Burnet

mità si divide il corso del fiume Nilo, una regione chiamata Saitica. La città principale di questa regione è Sais, da cui veniva anche il re Amasi. Una divinità fondatrice protegge quelli del posto; il suo nome egiziano è Neith, ma in greco, a quanto dicevano loro, è Atena: così, essi dicono di essere amici degli Ateniesi e in qualche modo loro congiunti. In effetti Solone disse che, appena vi giunse, fu subito onorato da loro e che, quando una volta interrogò sui tempi antichi i sacer- 22 a
doti che ne avevano massima conoscenza, scoprì subito che né lui né nessun altro greco sapeva praticamente nulla su simili cose. Così una volta, volendo indurli a parlare dei tempi antichi, prese a raccontare le cose che qui sono le più antiche: parlò di Foroneo, che si dice essere stato il primo uomo, e di Niobe, e ancora narrò il racconto di Deucalione e Pirra, che sopravvissero al diluvio, e tracciò poi la loro genea- b
logia e, impegnandosi a ben ricordare quei tempi, provò a quantificare con precisione gli anni a cui risalivano le cose che narrava. Allora un sacerdote, uno estremamente anziano, disse: "Solone, mio Solone, voi Greci rimanete sempre giovani, non c'è un greco che sia vecchio!". Appena ebbe sentito queste parole Solone disse: "In che senso affermi questo?". "Siete tutti giovani nelle vostre anime" rispose "e in effetti in esse non avete nessuna antica opinione prodotta dall'ascolto di racconti arcaici, né alcun sapere ormai ingrigito del tempo. c
Ed ecco la causa di tutto questo. Molte distruzioni e di molti generi hanno colpito gli uomini, e molte ve ne saranno, le più grandi portate dal fuoco e dall'acqua, altre più piccole dovute a infinite altre cause. Ebbene, quello che si dice anche presso di voi, che una volta Fetonte, figlio del Sole, aggiogò il carro del padre ma, poiché non era capace di condurlo lungo il percorso paterno, bruciò tutto ciò che era sul-

e 3-7. Procl. *Tim.* I 148, 10-5 (I 97, 10-5 D.) e 7-22 a 4. Procl. *Tim.* I 152, 3-5 (I 99, 27-9 D.), sed καὶ δὴ ... εἰδότα om.
22 a 4-b 3. Procl. *Tim.* I 153, 7-9 (I 100, 17-8 D.), sed τῶν τῇδε ... διαμνημονεύων om. a 4-7. Clem. *Strom.* I 21, 103, 1; Eus. X 12, 11 b 4-8. Cyr. I 18 (524d) et Ps.-Iust. *Coh. Gr.* 12, 3 (39, 24-7), sed uterque Ἀκούσας ... φάναι om. b 4-5. Clem. *Strom.* I 15, 69, 3; Eus. X 4, 19; Procl. *Tim.* I 155, 6-7 (I 102, 1-2 D.) b 6-8. Procl. *Tim.* I 158, 10-2 (I 104, 1-3 D.) b 8-c 3. Procl. *Tim.* I 159, 4-7 (I 104, 18-21 D.) c 1-3. Clem. *Strom.* V 1, 9, 5 c 3-7. Procl. *Tim.* I 164, 9-14 (I 108, 8-13 D.)

νωθεὶς διεφθάρη, τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ
d ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις
καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ
φθορά. τότε οὖν ὅσοι κατ' ὄρη καὶ ἐν ὑψηλοῖς τόποις καὶ
ἐν ξηροῖς οἰκοῦσιν μᾶλλον διόλλυνται τῶν ποταμοῖς καὶ θα-
5 λάττῃ προσοικούντων· ἡμῖν δὲ ὁ Νεῖλος εἴς τε τἆλλα σωτὴρ
καὶ τότε ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας σῴζει λυόμενος. ὅταν δ'
αὖ θεοὶ τὴν γῆν ὕδασιν καθαίροντες κατακλύζωσιν, οἱ μὲν
ἐν τοῖς ὄρεσιν διασῳζονται βουκόλοι νομῆς τε, οἱ δ' ἐν ταῖς
e παρ' ὑμῖν πόλεσιν εἰς τὴν θάλατταν ὑπὸ τῶν ποταμῶν φέ-
ρονται· κατὰ δὲ τὴν χώραν οὔτε τότε οὔτε ἄλλοτε ἄνωθεν
ἐπὶ τὰς ἀρούρας ὕδωρ ἐπιρρεῖ, τὸ δ' ἐναντίον κάτωθεν πᾶν
ἐπανιέναι πέφυκεν. ὅθεν καὶ δι' ἃς αἰτίας τἀνθάδε σῳζό-
5 μενα λέγεται παλαιότατα· τὸ δὲ ἀληθές, ἐν πᾶσιν τοῖς
τόποις ὅπου μὴ χειμὼν ἐξαίσιος ἢ καῦμα ἀπείργει, πλέον,
23 a τοτὲ δὲ ἔλαττον ἀεί γένος ἐστὶν ἀνθρώπων. ὅσα δὲ ἢ παρ'
ὑμῖν ἢ τῇδε ἢ καὶ κατ' ἄλλον τόπον ὧν ἀκοὴν ἴσμεν, εἴ πού
τι καλὸν ἢ μέγα γέγονεν ἢ καί τινα διαφορὰν ἄλλην ἔχον,
πάντα γεγραμμένα ἐκ παλαιοῦ τῇδ' ἐστὶν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ
5 σεσωσμένα· τὰ δὲ παρ' ὑμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ἄρτι κατε-
σκευασμένα ἑκάστοτε τυγχάνει γράμμασι καὶ ἅπασιν ὁπόσων
πόλεις δέονται, καὶ πάλιν δι' εἰωθότων ἐτῶν ὥσπερ νόσημα
ἥκει φερόμενον αὐτοῖς ῥεῦμα οὐράνιον καὶ τοὺς ἀγραμμάτους

d 1. κατ' Procl.: καὶ κατ' AFCg Clem. d 5. τἆλλα AF: τὰ ἄλλα Cg ἄλλα Procl. d 6. λυόμενος] ῥυόμενος F (sed ῥυ i.r. et καὶ λύομενος γρ i.m. eadem manus, ut uid.) d 7. θεοὶ AF Clem.: οἱ θεοὶ Cg Orig. Procl. e 2. τὴν χώραν F Procl.: τῆνδε χώραν (sic) A, rec. Burnet (accentu emendato) τῆνδε τὴν χώραν A^2 (sic, τὴν s. χ add.) τήνδε τὴν χώραν Cg e 3. πᾶν A^2 (π ex ἐ, ᾶν add. extra uersum, ἐ post ν add.) Procl.: om. AFCg, non uert. Calc.

23 a 2. ἀκοὴν AFCYΘ Procl., rec. Cornford (p. 16 nt. 1): ἀκοῇ A^2 (acc. add., ι s. ν) Ψ, rec. Burnet

la Terra ed egli stesso morì, colpito da una saetta, si narra nella forma
di un racconto; e tuttavia c'è del vero, cioè una deviazione dei corpi d
che si muovono per il cielo intorno alla Terra e una distruzione che
si verifica a grandi intervalli di tempo di quanto c'è sulla Terra a cau-
sa di una grande quantità di fuoco. In tali momenti tutti quelli che vi-
vono sulle montagne e in luoghi elevati e aridi periscono più di quelli
che sono insediati in prossimità dei fiumi o del mare; invece nel nostro
caso il Nilo, nostro salvatore pure nelle altre circostanze, straripando
ci salva anche allora da questa situazione senza vie d'uscita. Quando
d'altro canto gli dèi inondano la terra con acque per purificarla, chi si
trova sui monti, come i bovari e i pastori, si salva, mentre chi vive nel- e
le vostre città è trascinato in mare dalla violenza dei fiumi; invece nel
nostro territorio né in quel caso né in nessun altro l'acqua affluisce sui
campi dall'alto e, al contrario, per conformazione naturale essa sgor-
ga sempre dal basso. Da queste condizioni, si dice, discendono anche
le ragioni per cui le cose antichissime di questo territorio si sono sal-
vate; ma la verità è che il genere umano, in misura più o meno gran-
de, rimane presente in tutti i luoghi in cui inverni straordinariamente
violenti o caldo bruciante non lo impediscano. Così, tutto ciò che ve- 23 a
niamo a sapere oralmente, che sia accaduto da voi, qui o in un altro
luogo, che sia qualcosa di bello, di grande o, per qualche altro verso,
di eccezionale, tutto questo si trova qui inscritto fin dai tempi antichi
nei templi, e così è stato salvato. Quanto invece a tutto ciò che, pres-
so di voi o presso altri, di volta in volta si trova a essere costruito, che
riguardi la scrittura o qualsiasi altra cosa di cui le città hanno bisogno,
a intervalli regolari di tempo giunge di nuovo, come una malattia, un
flusso dal cielo a trascinare tutto, e non ha mai risparmiato tra voi al-

c 7-d 3. Clem. *Strom.* V 1, 9, 6; Procl. *Tim.* I 173, 7-9 (I 104, 22-4 D.) d 3-5. Procl. *Tim.* I 176, 6-8 (I 116, 22-4 D.) d 5-6. Procl. *Tim.* I 178, 1-2 (I 117, 29-30 D.) d 6-e 2. Clem. *Strom.* V 1, 9, 7; Procl. *Tim.* I 179, 1-4 (I 118, 14-7 D.) d 6-8. Orig. IV 20 (233, 26-7) e 2-5. Procl. *Tim.* I 180, 3-7 (I 119, 7-11 D.) e 5-**23** a 1. Procl. *Tim.* I 184, 7-9 (I 121, 27-9 D.)

23 a 1-5. Procl. *Tim.* I 187, 1-5 (I 123, 16-20 D.) a 5-7. Procl. *Tim.* I 189, 3-5 (I 124, 30-2 D.) a 7-8. Procl. *Tim.* I 190, 1-2 (I 125, 15-6 D.) a 8-b 3. Procl. *Tim.* I 191, 1-2 (I 126, 3-4), sed ὥστε … ὑμῖν om.

b τε καὶ ἀμούσους ἔλιπεν ὑμῶν, ὥστε πάλιν ἐξ ἀρχῆς οἷον
νέοι γίγνεσθε, οὐδὲν εἰδότες οὔτε τῶν τῇδε οὔτε τῶν παρ'
ὑμῖν, ὅσα ἦν ἐν τοῖς παλαιοῖς χρόνοις. τὰ γοῦν νυνδὴ
γενεαλογηθέντα, ὦ Σόλων, περὶ τῶν παρ' ὑμῖν ἃ διῆλθες,
5 παίδων βραχύ τι διαφέρει μύθων, οἳ πρῶτον μὲν ἕνα γῆς
κατακλυσμὸν μέμνησθε πολλῶν ἔμπροσθεν γεγονότων, ἔτι
δὲ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον γένος ἐπ' ἀνθρώπους ἐν τῇ
χώρᾳ παρ' ὑμῖν οὐκ ἴστε γεγονός, ἐξ ὧν σύ τε καὶ πᾶσα ἡ
c πόλις ἔστιν τὰ νῦν ὑμῶν, περιλειφθέντος ποτὲ σπέρματος
βραχέος, ἀλλ' ὑμᾶς λέληθεν διὰ τὸ τοὺς περιγενομένους ἐπὶ
πολλὰς γενεὰς γράμμασιν τελευτᾶν ἀφώνους. ἦν γὰρ δή
ποτε, ὦ Σόλων, ὑπὲρ τὴν μεγίστην φθορὰν ὕδασιν ἡ νῦν
5 Ἀθηναίων οὖσα πόλις ἀρίστη πρός τε τὸν πόλεμον καὶ
κατὰ πάντα εὐνομωτάτη διαφερόντως, ἥ κάλλιστα ἔργα καὶ
πολιτεῖαι γενέσθαι λέγονται κάλλισται πασῶν ὁπόσων ὑπὸ
d τὸν οὐρανὸν ἡμεῖς ἀκοὴν παρεδεξάμεθα.

Ἀκούσας οὖν ὁ Σόλων ἔφη θαυμάσαι καὶ πᾶσαν προ-
θυμίαν σχεῖν δεόμενος τῶν ἱερέων πάντα δι' ἀκριβείας οἱ τὰ περὶ
τῶν πάλαι πολιτῶν ἐξῆς διελθεῖν. τὸν οὖν ἱερέα φάναι· Φθόνος
5 οὐδείς, ὦ Σόλων, ἀλλὰ σοῦ τε ἕνεκα ἐρῶ καὶ τῆς πόλεως ὑμῶν,
μάλιστα δὲ τῆς θεοῦ χάριν, ἣ τήν τε ὑμετέραν καὶ τήνδε
ἔλαχεν καὶ ἔθρεψεν καὶ ἐπαίδευσεν, προτέραν μὲν τὴν παρ'
e ὑμῖν ἔτεσιν χιλίοις, ἐκ Γῆς τε καὶ Ἡφαίστου τὸ σπέρμα
παραλαβοῦσα ὑμῶν, τήνδε δὲ ὑστέραν. τῆς δὲ ἐνθάδε δια-
κοσμήσεως παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν ὀκτακισχιλίων

b 1. οἷον A: om. FCg (νέοι post πάλιν Cg) d 1. ἀκοὴν ACYΘ Procl.: ἀκοῇ A^2 (ι s. ν et ν punct. not.) FΨ d 3. σχεῖν A Procl.: ἔχειν FCg d 6. τήν τε ὑμετέραν] τήν τε ἡμετέραν καὶ τὴν ὑμετέραν A^2 (γρ i.m.) | τήνδε ACY Procl.: τῇδ' A^2 (ut uid., ν et ε ras. del.) τήν τε F τήνδ' ΘΨ e 2. ἐνθάδε ACg: ἔνθα δὲ F ἐνθαδὶ A^2 (ι s. ε) Procl.

tri se non gli illetterati e chi ignora completamente le Muse. Così, vol- b
ta dopo volta nascete di nuovo da principio, come bambini, privi di qualsiasi conoscenza delle cose che, in questo o nel vostro territorio, accaddero nei tempi antichi. In effetti, Solone, i discorsi genealogici che or ora pronunciavi, relativi alle vicende dei vostri territori, differiscono in poco dai racconti dei bambini, perché voi in primo luogo ricordate solo un diluvio, mentre molti se ne erano verificati in precedenza, e poi perché non sapete che la più bella e nobile stirpe che l'umanità abbia visto ha avuto generazione proprio nel vostro territorio: da essa discendete tu e tutta la tua città nella condizione attuale, per- c
ché una piccola traccia del suo seme è sopravvissuta; ma voi ne siete all'oscuro poiché i sopravvissuti, nel volgere delle generazioni, morendo sono venuti meno senza fissare la loro voce con la scrittura. Vi fu un'epoca, Solone, prima che le acque portassero la distruzione più grande, in cui la città che ora è quella degli Ateniesi fu, in modo davvero eccezionale, sia eccellente in guerra sia dotata di norme perfettamente equilibrate da ogni punto di vista; così, si racconta che grazie a essa siano fiorite le gesta più belle e le più belle norme costituzionali tra tutte quelle di cui, avvenute sotto questo cielo, abbiamo udito notizia." d

Come ebbe sentito tutto questo, Solone confessò la propria meraviglia e tutto il desiderio che aveva di chiedere ai sacerdoti di raccontare, con precisione e nel relativo ordine, tutto ciò che riguardava i cittadini dei tempi antichi. Allora il sacerdote disse: "Nulla sarà celato gelosamente, Solone, anzi, parlerò per amor tuo e della vostra città, ma ancor di più in onore della dea, che ebbe in sorte, nutrì e allevò la vostra e la nostra città – la vostra mille anni prima, prenden- e
do da Gea ed Efesto il seme della vostra stirpe, e successivamente la nostra: nei nostri sacri scritti è fissato il numero di ottomila anni da

b 3-5. Procl. *Tim.* I 192, 7-9 (I 127, 1-3 D.) b 5-6. Procl. *Tim.* I 193, 4-5 (I 127, 19-20 D.) b 6-c 3. Procl. *Tim.* I 194, 1-3 (I 127, 28-9 D.), sed οὐκ ἴστε ... γενεὰς om. c 2-3. Cyr. I 18 (524d-525a); Ps.-Iust. *Coh. Gr.* 12, 3 (39, 27-8) c 3-d 1. Procl. *Tim.* I 195, 1-6 (I 128, 16-21 D.) d 1-4. Procl. *Tim.* I 201, 12-5 (I 132, 31-133, 2 D.) d 4-6. Procl. *Tim.* I 202, 7-9 (I 133, 14-6 D.) d 6-7. Procl. *Tim.* I 205, 16-7 (I 135, 27-8 D.) d 7-e 2. Procl. *Tim.* I 215, 1-3 (I 142, 11-3 D.) e 2-4. Procl. *Tim.* I 220, 5-7 (I 146, 1-3 D.)

ἐτῶν ἀριθμὸς γέγραπται. περὶ δὴ τῶν ἐνακισχίλια γεγονό-
5 των ἔτη πολιτῶν σοι δηλώσω διὰ βραχέων νόμους, καὶ τῶν
ἔργων αὐτοῖς ὃ κάλλιστον ἐπράχθη, τὸ δ' ἀκριβὲς περὶ
24 a πάντων ἐφεξῆς εἰς αὖθις κατὰ σχολὴν αὐτὰ τὰ γράμματα
λαβόντες διέξιμεν. τοὺς μὲν οὖν νόμους σκόπει πρὸς τοὺς
τῇδε· πολλὰ γὰρ παραδείγματα τῶν τότε παρ' ὑμῖν ὄντων
ἐνθάδε νῦν ἀνευρήσεις. πρῶτον μὲν τὸ τῶν ἱερέων γένος ἀπὸ
5 τῶν ἄλλων χωρὶς ἀφωρισμένον, μετὰ δὲ τοῦτο τὸ τῶν δη-
μιουργῶν, ὅτι καθ' αὑτὸ ἕκαστον ἄλλῳ δὲ οὐκ ἐπιμειγνύμενον
δημιουργεῖ, τό τε τῶν νομέων καὶ τὸ τῶν θηρευτῶν τό τε
b τῶν γεωργῶν. καὶ δὴ καὶ τὸ μάχιμον γένος ἧσθησαί που
τῇδε ἀπὸ πάντων τῶν γενῶν κεχωρισμένον, οἷς οὐδὲν ἄλλο
πλὴν τὰ περὶ τὸν πόλεμον ὑπὸ τοῦ νόμου προσετάχθη μέλειν·
ἔτι δὲ ἡ τῆς ὁπλίσεως αὐτῶν σχέσις ἀσπίδων καὶ δοράτων,
5 οἷς ἡμεῖς πρῶτοι τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν ὡπλίσμεθα, τῆς θεοῦ
καθάπερ ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις παρ' ὑμῖν πρώτοις ἐνδειξα-
μένης. τὸ δ' αὖ περὶ τῆς φρονήσεως, ὁρᾷς που τὸν νόμον
τῇδε ὅσην ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο εὐθὺς κατ' ἀρχὰς περί τε
c τὸν κόσμον, ἅπαντα μέχρι μαντικῆς καὶ ἰατρικῆς πρὸς
ὑγίειαν ἐκ τούτων θείων ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα ἀνευρών,
ὅσα τε ἄλλα τούτοις ἕπεται μαθήματα πάντα κτησάμενος.
ταύτην οὖν δὴ τότε σύμπασαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν
5 ἡ θεὸς προτέρους ὑμᾶς διακοσμήσασα κατῴκισεν, ἐκλεξαμένη
τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγένησθε, τὴν εὐκρασίαν τῶν ὡρῶν ἐν αὐτῷ
κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἵσοι· ἅτε οὖν φιλο-
d πόλεμός τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὖσα τὸν προσφερεστάτους

24 a 3. τῇδε] τῆσδε A a 7. τὸ τῶν A Procl.: τῶν FCg b 6. πρώτοις AFg: πρώτης C πρῶτον Procl. c 7. οἵσοι AF Gal. (φρονιμωτάτους post οἵσοι pars libr. et ed.) Procl. (pars libr. et ed., οἵσει cet. libr.): οἵσει Cg (οἵσι Ψ, ut uid.) d 1. προσφερεστάτους AF Gal. Procl.: προφερεστάτους Cg

quando questa città fu organizzata. Pertanto, ti disvelerò in breve le leggi dei cittadini vissuti novemila anni fa e la più bella tra le imprese che da essi furono compiute: i particolari su ogni aspetto li passeremo in rassegna un'altra volta, quando ne avremo il tempo, prendendo in mano direttamente i testi. Osserva dunque queste leggi rispet- 24 a
to a quelle di qui. In effetti, troverai qui, nel tempo presente, molti esempi di quelle leggi che una volta vigevano da voi: in primo luogo, il genere dei sacerdoti è ben distinto e separato dagli altri, come poi anche quello degli artefici – in questo modo ciascuno esercita la propria arte producendo per conto proprio, senza mescolarsi ad altri – e quelli dei pastori, dei cacciatori e dei contadini. Ancora, come hai b
già in qualche modo percepito, il genere dei guerrieri è qui ben separato da tutti gli altri: la legge ha imposto loro di curarsi di null'altro se non di ciò che riguarda la guerra; e proprio come accadde in primo luogo nei vostri territori, fu la dea a mostrare il modo corretto di usare le loro armi e gli scudi e le lance, di cui noi per primi in tutta l'Asia ci siamo muniti. Osserva poi di quanta cura la legge di qui si è dotata subito, fin da principio, anche rispetto alla saggezza relativa al cosmo, sia trovando nell'ambito umano, a partire dall'ambito c
divino, ogni conoscenza fino a quelle relative alla mantica e alla medicina che si occupa della salute, sia entrando in possesso di tutte le altre che conseguono a queste. Ebbene, questa intera organizzazione e questo ordinamento la dea stabilì allora per la prima volta per voi, con un'azione organizzatrice, scegliendo il luogo in cui siete stati generati con lo sguardo rivolto all'armonica interazione delle stagioni di cui gode, affinché portasse con sé uomini assolutamente saggi. Dunque, poiché la dea era tanto amante della guerra quanto amante d

e 4-24 a 2. Procl. *Tim.* I 224, 7-11 (I 148, 17-21 D.)
24 a 2-4. Procl. *Tim.* I 225, 11-3 (I 149, 9-11 D.) a 4-5. Phot. I 313 (α 3418); Procl. *Tim.* I 227, 11-2 (I 150, 19-20 D.) a 5-b 1. Procl. *Tim.* I 234, 1-4 (I 155, 3-6 D.) b 1-3. Procl. *Tim.* I 235, 1-4 (I 155, 26-9 D.) b 4-7. Procl. *Tim.* I 236, 1-4 (I 156, 12-5 D.) b 7-c 3. Procl. *Tim.* I 238, 1-3 (I 157, 24-6 D.), sed περί τε ... μαθήματα om. b 8-c 1. Procl. *Tim.* I 240, 3-4 (I 159, 8-9 D.) c 4-d 3. Gal.^{gr} *Corp. compl.* 65, 5-13 (= Gal.^{a} fr. 1 *AT*) c 4-5. Procl. *Tim.* I 241, 11-3 (I 160, 6-8 D.) c 5-7. Procl. *Tim.* I 242, 10-2 (I 160, 23-5 D.) c 7-d 3. Procl. *Tim.* I 249, 1-4 (I 165, 6-9 D.)

αὐτῇ μέλλοντα οἴσειν τόπον ἄνδρας, τοῦτον ἐκλεξαμένη
πρῶτον κατῴκισεν. ὡκεῖτε δὴ οὖν νόμοις τε τοιούτοις χρώ-
μενοι καὶ ἔτι μᾶλλον εὐνομούμενοι πάσῃ τε παρὰ πάντας
5 ἀνθρώπους ὑπερβεβληκότες ἀρετῇ, καθάπερ εἰκὸς γεννήματα
καὶ παιδεύματα θεῶν ὄντας. πολλὰ μὲν οὖν ὑμῶν καὶ μεγάλα
ἔργα τῆς πόλεως τῇδε γεγραμμένα θαυμάζεται, πάντων μὴν
e ἓν ὑπερέχει μεγέθει καὶ ἀρετῇ· λέγει γὰρ τὰ γεγραμμένα
ὅσην ἡ πόλις ὑμῶν ἔπαυσέν ποτε δύναμιν ὕβρει πορευο-
μένην ἅμα ἐπὶ πᾶσαν Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν, ἔξωθεν ὁρμη-
θεῖσαν ἐκ τοῦ Ἀτλαντικοῦ πελάγους. τότε γὰρ πορεύσιμον
5 ἦν τὸ ἐκεῖ πέλαγος· νῆσον γὰρ πρὸ τοῦ στόματος εἶχεν, ὃ
καλεῖται, ὥς φατε ὑμεῖς, Ἡρακλέους στήλας, ἡ δὲ νῆσος ἅμα
Λιβύης ἦν καὶ Ἀσίας μείζων, ἐξ ἧς ἐπιβατὸν ἐπὶ τὰς ἄλλας
νήσους τοῖς τότε ἐγίγνετο πορευομένοις, ἐκ δὲ τῶν νήσων
25 a ἐπὶ τὴν καταντικρὺ πᾶσαν ἤπειρον τὴν περὶ τὸν ἀληθινὸν
ἐκεῖνον πόντον. τάδε μὲν γάρ, ὅσα ἐντὸς τοῦ στόματος οὗ
λέγομεν, φαίνεται λιμὴν στενόν τινα ἔχων εἴσπλουν· ἐκεῖνο
δὲ πέλαγος ὄντως ἥ τε περιέχουσα αὐτὸ γῆ παντελῶς ἀληθῶς
5 ὀρθότατ' ἂν λέγοιτο ἤπειρος. ἐν δὲ δὴ τῇ Ἀτλαντίδι νήσῳ
ταύτῃ μεγάλη συνέστη καὶ θαυμαστὴ δύναμις βασιλέων,
κρατοῦσα μὲν ἁπάσης τῆς νήσου, πολλῶν δὲ ἄλλων νήσων
καὶ μερῶν τῆς ἠπείρου· πρὸς δὲ τούτοις ἔτι τῶν ἐντὸς τῇδε
b Λιβύης μὲν ἦρχον μέχρι πρὸς Αἴγυπτον, τῆς δὲ Εὐρώπης
μέχρι Τυρρηνίας. αὕτη δὴ πᾶσα συναθροισθεῖσα εἰς ἓν ἡ
δύναμις τόν τε παρ' ὑμῖν καὶ τὸν παρ' ἡμῖν καὶ τὸν ἐντὸς τοῦ
στόματος πάντα τόπον μιᾷ ποτὲ ἐπεχείρησεν ὁρμῇ δουλοῦ-
5 σθαι. τότε οὖν ὑμῶν, ὦ Σόλων, τῆς πόλεως ἡ δύναμις εἰς

d 3. πρῶτον AF Gal. Procl.: τὸ πρῶτον Cg d 7. πάντων μὴν AFg: πάντων μὲν C πάντων γε μὴν A^2 (γε s. νμ) Procl. e 2. ποτε] τότε A (sed π s. τ A^2) e 6. καλεῖται A (αι i.r.) FYΨ Procl., cf. Calc. (*a uobis censetur*): καλεῖτε CΘ, rec. Burnet 25 a 4. αὐτὸ A: αὐτὸν FCg

della sapienza, per prima cosa popolò quel luogo che aveva scelto in quanto propizio a produrre uomini che fossero il più possibile simili a lei. Il vostro popolo dunque abitava là: era dotato di leggi di simile natura e, cosa anche più importante, era ben rispettoso di esse, ed era superiore a tutti gli uomini rispetto a ogni forma di virtù, come è verosimile che sia ciò che è stato generato e educato dagli dèi. Ora, le molte e grandi gesta della vostra città che sono state qui fissate nella scrittura destano meraviglia, ma tra tutte una si staglia in grandezza e e
virtù. I testi affermano infatti a quale potenza la vostra città pose fine, una potenza che un tempo avanzava con tracotanza sugli interi territori d'Europa e d'Asia insieme, dopo essersi spinta lì dall'esterno, dal mare Atlantico. Al tempo quel mare lontano era raggiungibile: vi era infatti un'isola davanti allo stretto chiamato, come voi dite, Colonne d'Ercole, un'isola grande come la Libia e l'Asia insieme, dalla quale era poi possibile per chi allora viaggiava avere accesso alle altre isole, e da queste poi all'intera terraferma che si trova dall'altro lato e che 25 a
circonda quello che è un vero mare. In effetti, tutto ciò che si trova all'interno dello stretto di cui parliamo ha chiaramente l'aspetto di un porto con un'entrata stretta; quel mare è veramente tale, e quella terra, che lo circonda completamente, può essere detta in modo corretto e con verità 'terraferma'. In quest'isola, Atlantide, si era costituita una grande e stupefacente potenza retta da re, che aveva il potere non solo su tutta l'isola, ma anche su molte altre isole e parti della terraferma; ma oltre a queste, comandava anche, fra i territori interni di questa parte, la Libia fino all'Egitto e l'Europa fino alla Tirre- b
nia. Così questa potenza, riunendo compattamente tutte le sue forze, si impegnò nell'impresa di sottomettere con un solo e contemporaneo attacco il vostro territorio e il nostro e tutti quelli all'interno dello stretto. Fu allora, Solone, che la potenza della vostra città divenne

d 3-6. Procl. *Tim.* I 255, 6-9 (I 169, 22-5 D.) d 6-e 1. Procl. *Tim.* I 256, 16-8 (I 170, 25-7 D.) e 1-4. Procl. *Tim.* I 258, 1-4 (I 171, 24-6 D.) e 4-25 a 2. Procl. *Tim.* I 265, 6-12 (I 177, 3-9 D.)
25 a 2-5. Procl. *Tim.* I 269, 9-11 (I 180, 5-6 D.), sed ἐκεῖνο ... ἀληθῶς om. a 5-b 2. Procl. *Tim.* I 270, 5-7 (I 180, 22-3 D.), sed κρατοῦσα ... Εὐρώπης om. b 2-5. Procl. *Tim.* I 274, 12-5 (I 184, 1-4 D.) b 5-6. Procl. *Tim.* I 275, 13-5 (I 184, 24-6 D.)

ἅπαντας ἀνθρώπους διαφανὴς ἀρετῇ τε καὶ ῥώμῃ ἐγένετο·
πάντων γὰρ προστᾶσα εὐψυχίᾳ καὶ τέχναις ὅσαι κατὰ πόλε-
c μον, τὰ μὲν τῶν Ἑλλήνων ἡγουμένη, τὰ δ' αὐτὴ μονωθεῖσα
ἐξ ἀνάγκης τῶν ἄλλων ἀποστάντων, ἐπὶ τοὺς ἐσχάτους
ἀφικομένη κινδύνους, κρατήσασα μὲν τῶν ἐπιόντων τρό-
παιον ἔστησεν, τοὺς δὲ μήπω δεδουλωμένους διεκώλυσεν
5 δουλωθῆναι, τοὺς δ' ἄλλους, ὅσοι κατοικοῦμεν ἐντὸς ὅρων
Ἡρακλείων, ἀφθόνως ἅπαντας ἠλευθέρωσεν. ὑστέρῳ δὲ
χρόνῳ σεισμῶν ἐξαισίων καὶ κατακλυσμῶν γενομένων, μιᾶς
d ἡμέρας καὶ νυκτὸς χαλεπῆς ἐπελθούσης, τό τε παρ' ὑμῖν
μάχιμον πᾶν ἀθρόον ἔδυ κατὰ γῆς, ἥ τε Ἀτλαντὶς νῆσος
ὡσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῦσα ἠφανίσθη· διὸ καὶ
νῦν ἄπορον καὶ ἀδιερεύνητον γέγονεν τοὐκεῖ πέλαγος,
5 πηλοῦ κάρτα βαθέος ἐμποδὼν ὄντος, ὃν ἡ νῆσος ἰζομένη
παρέσχετο.

Τὰ μὲν δὴ ῥηθέντα, ὦ Σώκρατες, ὑπὸ τοῦ παλαιοῦ
e Κριτίου κατ' ἀκοὴν τὴν Σόλωνος, ὡς συντόμως εἰπεῖν,
ἀκήκοας· λέγοντος δὲ δὴ χθὲς σοῦ περὶ πολιτείας τε καὶ
τῶν ἀνδρῶν οὓς ἔλεγες, ἐθαύμαζον ἀναμιμνησκόμενος αὐτὰ
ἃ νῦν λέγω, κατανοῶν ὡς δαιμονίως ἔκ τινος τύχης οὐκ ἀπὸ
5 σκοποῦ συνηνέχθης τὰ πολλὰ οἷς Σόλων εἶπεν. οὐ μὴν
26 a ἐβουλήθην παραχρῆμα εἰπεῖν – διὰ χρόνου γὰρ οὐχ ἱκανῶς
ἐμεμνήμην· ἐνενόησα οὖν ὅτι χρεὼν εἴη με πρὸς ἐμαυτὸν
πρῶτον ἱκανῶς πάντα ἀναλαβόντα λέγειν οὕτως. ὅθεν ταχὺ
συνωμολόγησά σοι τὰ ἐπιταχθέντα χθές, ἡγούμενος, ὅπερ
5 ἐν ἅπασι τοῖς τοιοῖσδε μέγιστον ἔργον, λόγον τινὰ πρέποντα
τοῖς βουλήμασιν ὑποθέσθαι, τούτου μετρίως ἡμᾶς εὐπορήσειν.
οὕτω δή, καθάπερ ὅδ' εἶπεν, χθές τε εὐθὺς ἐνθένδε ἀπιὼν

c 3-4. τρόπαιον ÷ἔστησεν A^2 (ον s. α) F: τρόπαια •ἔστησεν A, cf. Procl. *Tim.* I 278, 5 τρόπαια ἀνέστησε Cg d 1. χαλεπῆς ἐπελθούσης A^2 (επ s. ς) F (sed è et π extra uersum add.) Procl.: χαλεπῆς ἐλθούσης AFCg d 5. κάρτα βαθέος A^2 (ρτα et θ i.r.), cf. Calc. (*crasso limo*): καταβραχέος A^2 (γρ i.m.) CΘΨ Procl. (pars libr. et ed., κάρτα βραχέος cet. libr.) καταβραχεος (sic) F κατὰ βραχέος Y κατὰ κάρτα βαθέος Int. Arm., ut uid. κάρτα βραχέος edd.[Plat] e 3. οὗς] ὡς A (sed οὗς s. ὡς A^2) e 4. ἀπὸ A (ut uid.) F: ἅπο A^4 uel A^5 (acc. s. o ras. del. et acc. s. α add.) Cg, rec. Burnet

manifesta, per virtù e per forza, a tutti gli uomini. Mettendosi a capo
di tutti con forza d'animo e tutte le arti volte alla guerra, prima fu alla c
guida delle città greche e poi, quando queste si ritirarono, rimase sola
per necessità; corse così incontro ai più estremi pericoli e, dominando gli invasori, innalzò il trofeo della vittoria: impedì che fossero fatti
schiavi coloro che ancora non lo erano mai stati e liberò senza rancore tutti noi che abitavamo all'interno dei confini delle Colonne d'Ercole. Nei tempi seguenti, però, per il verificarsi di terremoti e inondazioni di potenza straordinaria, nel volgere di un solo terribile giorno d
e di una sola terribile notte, l'intero vostro esercito, tutto insieme, fu
inghiottito sotto terra, e allo stesso modo l'isola di Atlantide scomparve inghiottita dal mare: per questo oggi quel mare è ormai divenuto
inaccessibile e inesplorabile, poiché fa da impedimento un profondo
strato di fango che l'isola produsse nel suo inabissarsi".»

Hai ascoltato esattamente, Socrate, ciò che fu pronunciato da Crizia il vecchio, secondo quanto aveva udito da Solone; così, mentre ieri e
tu parlavi della costituzione cittadina e di quegli uomini a cui facevi riferimento, io ero pieno di meraviglia, perché riaffiorava nella memoria
quanto ti dico ora e realizzavo che, come per un caso divino e senza
alcuna pianificazione, eri in larga misura d'accordo con ciò che diceva Solone. Non ne ho poi voluto parlare sul momento, perché, con il 26 a
trascorrere del tempo, non ne avevo un ricordo adeguato, e ho quindi valutato che fosse giusto che io ne parlassi dopo aver in primo luogo riafferrato tutto adeguatamente tra me e me. Da ciò discende anche il fatto che ho subito convenuto con te su ciò che ci hai richiesto
ieri, perché ritengo che noi possiamo in buona misura disporre della più importante opera che si dia in tutte le situazioni di questo tipo,
offrire un discorso adeguato alla volontà di chi chiede. Così ieri, come

b 7-c 6. Procl. *Tim.* I 276, 8-9 (I 185, 13-4 D.), sed τὰ μὲν ... ἀφθόνως om. c 6-d 6. Procl. *Tim.* I 279, 1-7 (I 187, 13-20 D.) d 7-e 5. Procl. *Tim.* I 284, 1-4 (I 190, 31-191, 2 D.), sed τε καὶ ... συνηνέχθης om. e 5-26 a 3. Procl. *Tim.* I 286, 14-6 (I 192, 28-30 D.), sed ἐνενόησα ... ἀναλαβόντα om.
26 a 3-b 2. Procl. *Tim.* I 287, 5-6 (I 193, 8 D.)

b πρὸς τούσδε ἀνέφερον αὐτὰ ἀναμιμνῃσκόμενος, ἀπελθών τε σχεδόν τι πάντα ἐπισκοπῶν τῆς νυκτὸς ἀνέλαβον. ὡς δή τοι, τὸ λεγόμενον, τὰ παίδων μαθήματα θαυμαστὸν ἔχει τι μνημεῖον· ἐγὼ γὰρ ἃ μὲν χθὲς ἤκουσα, οὐκ ἂν οἶδ' εἰ
5 δυναίμην ἅπαντα ἐν μνήμῃ πάλιν λαβεῖν, ταῦτα δὲ ἃ πάμπολυν χρόνον διακήκοα, παντάπασι θαυμάσαιμ' ἂν εἴ τί με αὐτῶν διαπέφευγεν. ἦν μὲν οὖν μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ
c παιδικῆς τότε ἀκουόμενα, καὶ τοῦ πρεσβύτου προθύμως με διδάσκοντος, ἅτ' ἐμοῦ πολλάκις ἐπανερωτῶντος, ὥστε οἷον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς ἔμμονά μοι γέγονεν· καὶ δὴ καὶ τοῖσδε εὐθὺς ἔλεγον ἕωθεν αὐτὰ ταῦτα, ἵνα εὐποροῖεν
5 λόγων μετ' ἐμοῦ. νῦν οὖν, οὔπερ ἕνεκα πάντα ταῦτα εἴρηται, λέγειν εἰμὶ ἕτοιμος, ὦ Σώκρατες, μὴ μόνον ἐν κεφαλαίοις ἀλλ' ὥσπερ ἤκουσα καθ' ἕκαστον· τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἣν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διῄεισθα σύ, νῦν μετενεγ-
d κόντες ἐπὶ τἀληθὲς δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὖσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διενοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεύς. πάντως ἁρμόσουσι καὶ οὐκ ἀπᾳσόμεθα λέγοντες αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν
5 τῷ τότε ὄντας χρόνῳ. κοινῇ δὲ διαλαμβάνοντες ἅπαντες πειρασόμεθα τὸ πρέπον εἰς δύναμιν οἷς ἐπέταξας ἀποδοῦναι. σκοπεῖν οὖν δὴ χρή, ὦ Σώκρατες, εἰ κατὰ νοῦν ὁ λόγος ἡμῖν
e οὗτος, ἤ τινα ἔτ' ἄλλον ἀντ' αὐτοῦ ζητητέον.

ΣΩ. Καὶ τίν' ἄν, ὦ Κριτία, μᾶλλον ἀντὶ τούτου μεταλάβοιμεν, ὃς τῇ τε παρούσῃ τῆς θεοῦ θυσίᾳ διὰ τὴν οἰκειότητ' ἂν πρέποι μάλιστα, τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν

26 c 1. παιδικῆς A^{pr} (sine acc.) Cg: παιδιᾶς A (ᾶς s. η) F, cf. Int. Arm., rec. Burnet c 3. γραφῆς ACg Procl., cf. Calc. (*notam*): βαφῆς F, cf. Procl. *Tim.* I 290, 15 c 8. νῦν A^2 (s. μ add.) F: om. ACg (sed latum spatium inter διῄεισθα et μετενεγκόντες), non uert. Calc., fort. recte e 2. τίν' ἄν A: τίνα FCg τίνα ἄν Procl. e 2-3. μεταλάβοιμεν A: μεταλάβοιμεν ἄν FCg μεταλαμβάνοιμεν Procl.

ha detto il nostro Ermocrate, non appena siamo andati via da qui mi b
sono messo a riportare a loro tutte queste cose, mentre riaffioravano nella memoria, e poi, rimasto da solo e considerandone pressoché ogni aspetto, le ho riafferrate durante la notte. Ecco, come si dice: ciò che si è appreso da ragazzi rimane meravigliosamente impresso come ricordo: in effetti, le cose che ho ascoltato ieri io non so se sarei capace di afferrarle tutte nella memoria, ma mi stupirei assolutamente se qualcuna di quelle che ho ascoltato moltissimo tempo fa mi fosse fuggita dalla mente. Ascoltavo quelle cose con un grande piacere, tipico dei ragazzi, e il vecchio le insegnava con zelo – perché io gli ri- c
volgevo spesso domande –, e di conseguenza esse sono ormai stabili in me, come prodotti indelebili di pittura encaustica. Dunque, all'alba ho subito raccontato queste stesse cose anche a loro, perché potessero venire con me in possesso di questi discorsi. Ebbene, Socrate, ora sono pronto a pronunciare il discorso non solo per sommi capi, ma punto per punto, come lo ascoltai – ed è questo ciò a cui mirava tutto ciò che è stato detto finora. Ora, trasponendo nella verità delle d
cose quei cittadini e quella città che tu ieri hai descritto per noi come in un racconto, porremo quella città come fosse proprio questa qui, e quei cittadini che concepivi nella tua mente li diremo essere proprio quelli che furono veramente nostri progenitori, di cui parlava il sacerdote: saremo sotto ogni aspetto consonanti e non stoneremo nel dire che sono proprio gli uomini che vissero in quel tempo lontano. Così tutti insieme, dividendoci le parti, tenteremo di corrispondere alle tue richieste in modo appropriato, nella misura del possibile. Ma ora, Socrate, bisogna considerare se questo discorso è conforme ai nostri piani o se occorre invece cercarne ancora un altro al posto di questo. e

SOCRATE E con quale altro discorso, Crizia, potremmo voler sostituire questo, che per di più si addice perfettamente, per una specifica connessione, alla presente celebrazione della dea, e non è

b 2-c 3. Procl. *Tim.* I 288, 15-8 (I 194, 10-2 D.), sed ἐγὼ ... ἐπανερωτῶντος om. b 2-4. Stob. II 31, 110[k] (II 223, 9-10) c 3-e 1. Procl. *Tim.* I 291, 1-3 (I 196, 1-3 D.), sed ἵνα εὐπορῶμεν ... ἡμῖν οὗτος om. d 2-5. Procl. *Tim.* I 297, 20-298, 2 (I 201, 4-8 D.) e 2-6. Procl. *Tim.* I 292, 6-7 (I 197, 1-2 D.), sed ὃς ... τούτων om.

λόγον εἶναι πάμμεγά που. πῶς γὰρ καὶ πόθεν ἄλλους ἀνευρήσομεν ἀφέμενοι τούτων; οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀγαθῇ τύχῃ χρὴ λέγειν μὲν ὑμᾶς, ἐμὲ δὲ ἀντὶ τῶν χθὲς λόγων νῦν
27 a ἡσυχίαν ἄγοντα ἀντακούειν.

ΚΡ. Σκόπει δὴ τὴν τῶν ξενίων σοι διάθεσιν, ὦ Σώκρατες, ἣ διέθεμεν. ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μέν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν· ἐμὲ δὲ μετὰ τοῦτον, ὡς παρὰ μὲν τούτου δεδεγμένον ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας, παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους διαφερόντως αὐτῶν τινας, κατὰ δὲ τὸν Σόλωνος λόγον τε καὶ νόμον εἰσαγαγόντα αὐτοὺς ὡς εἰς δικαστὰς ἡμᾶς ποιῆσαι πολίτας τῆς πόλεως τῆσδε ὡς ὄντας τοὺς τότε Ἀθηναίους, οὓς ἐμήνυσεν ἀφανεῖς ὄντας ἡ τῶν ἱερῶν γραμμάτων φήμη, τὰ λοιπὰ δὲ ὡς περὶ πολιτῶν καὶ Ἀθηναίων ὄντων ἤδη ποιεῖσθαι τοὺς λόγους.

ΣΩ. Τελέως τε καὶ λαμπρῶς ἔοικα ἀνταπολήψεσθαι τὴν τῶν λόγων ἑστίασιν. σὸν οὖν ἔργον λέγειν ἄν, ὦ Τίμαιε, τὸ μετὰ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, καλέσαντα κατὰ νόμον θεούς.

ΤΙ. Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν· ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαί πῃ μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, εἰ μὴ παντάπασι

27 b 9. καλέσαντα F: ἐπικαλέσαντα A (ἐπι i.r.), cf. Procl. *Tim.* I 301, 11 καλέσαντα, et εἴη ante τὸ μετὰ τοῦτο C καλέσαντα, et εἴη post ἄν (b 8) g ἢ καλέσαντα Procl. εἴη καλέσαντα Rawack, rec. Burnet c 4. τοῦ παντὸς AF Philopon. Procl. (pars libr. et ed., cf. II 19, 11; 20, 12; 21, 12; 22, 7; 23, 16; παντὸς cet. libr.): παντὸς Cg | πῃ] punct. not. A^2, cf. Procl. *Tim.* II 19, 13-7 c 5. ἢ γέγονεν C, cf. Platonici anonymi (apud Procl. *Tim.* II 20, 16-8 et 21, 11-2): ἢ γέγονεν A ἢ γέγονεν A^2 (ι adscriptum punct. not., ut uid.) FYΨ Procl. (pars libr. et ed., etiam ἢ γέγονεν uel ἢ γέγονεν cet. libr.), cf. Albinus Iamblichus Porphyrius et Platonici anonymi (apud Procl. *Tim.* II 20, 18-21, 10 et 21, 18-22, 10) ἢ γέγονεν (sic) Θ εἰ γέγονεν Alex. Philopon. | ἢ καὶ ἀγενές AFCg Philopon. Procl., cf. Albinus Iamblichus Porphyrius et Platonici anonymi (apud Procl. *Tim.* II 20, 17-21, 10 et 21, 18-22, 6): εἰ καὶ ἀγενές Taur. T27.3 ἀειγενές Platonici anonymi (apud Alex. fr. 97a) ἢ καὶ ἀγενές Platonici anonymi (apud Procl. *Tim.* II 21, 11-7)

un racconto modellato da qualcuno, ma un vero e proprio discorso in qualche modo finanche maestoso? E poi, lasciando cadere queste cose, come e dove ne troveremo altre? Non è possibile, ma, confidando nella buona sorte, occorre che voi parliate, e che io ora, in cambio dei discorsi di ieri, ascolti a mia volta in tutta tranquillità. 27 a

CRIZIA Osserva allora, Socrate, questa composizione di doni ospitali e come l'abbiamo disposta per te. In effetti, ci è parso opportuno che Timeo, poiché è tra noi il più esperto di astronomia e ha fatto della conoscenza della natura dell'universo il suo principale impegno, parli per primo, iniziando dalla generazione dell'universo, e arrivi a chiudere considerando la natura dell'uomo; dopo di lui è poi opportuno che io, come provvisto grazie a lui degli uomini generati nel suo discorso, e da te di alcuni di essi, educati in modo ec- b
cezionale, dopo averli condotti qui davanti a noi, loro giudici, li renda, secondo il discorso e la legge di Solone, cittadini di questa città come gli Ateniesi di quel tempo, che la testimonianza dei testi sacri ci ha disvelato da oscuri che erano – e nel prosieguo dei discorsi se ne parlerà come fossero già da considerare cittadini ateniesi.

SOCRATE In modo perfetto e illuminato – questa è la mia impressione – potrò allora godere a mia volta del banchetto di discorsi! Sia dunque tuo compito, Timeo, parlare a questo punto, dopo aver invocato gli dèi secondo i costumi.

TIMEO Socrate, tutti quelli che dispongono anche solo di c
poca saggezza, nello slancio di intraprendere una qualsiasi impresa, piccola o grande che sia, invocano sempre una divinità. E noi, che ci apprestiamo a produrre in qualche maniera i discorsi che riguardano l'universo, in che modo ha avuto generazione oppure in che modo è ingenerato, se non siamo completamente fuori strada,

e 6-27 a 1. Procl. *Tim.* I 293, 10-2 (I 197, 25-7 D.)
27 a 2-b 6. Procl. *Tim.* I 294, 15-8 (I 198, 21-4 D.), sed ἔδοξεν ... φήμη om. a 2-6. Philopon. *Aet.* VI 7 (135, 26-136, 3) a 2-3. Procl. *Tim.* I 303, 2-3 (I 204, 23-4 D.) b 7-9. Procl. *Tim.* I 300, 1-4 (I 203, 11-4 D.) c 1-d 1. Philopon. *Aet.* VI 7 (136, 4-11), VI 18 (177, 2-10) c 1-3. Procl. *Tim.* II 14, 6-9 (I 214, 13-6 D.) c 4-6. Procl. *Tim.* II 18, 4-6 (I 217, 4-6 D.) c 4-5. Alex. *Cael.* fr. 97a (> Philopon. *Aet.* VI 27, 214, 7-9) et fr. 97b (> Simpl. *Cael.* 297, 18-20); Philopon. *Aet.* VI κεφ. κβ (123, 19-21), VI 9 (153, 2-4), VI 21 (186, 19-21), VI 22 (192, 29-193, 2)

παραλλάττομεν, ἀνάγκη θεούς τε καὶ θεὰς ἐπικαλουμένους εὔχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἑπομένως
d δὲ ἡμῖν εἰπεῖν. καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταύτῃ παρακεκλήσθω· τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον, ᾗ ῥᾷστ' ἂν ὑμεῖς μὲν μάθοιτε, ἐγὼ δὲ ᾗ διανοοῦμαι μάλιστ' ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην.

Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μέν,
28 a ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ
5 ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ

d 6. γιγνόμενον] γινόμενον Cyr. (pars libr. et ed., γενόμενον cet. libr.) Damasc. Procl. (ed. ad II 32, 8 et libr. alibi in commentario; γενόμενον libr. ad II 32, 8) | μέν A^2 (ἀεί punct. not.) Fg Asclep. Athenag. Damasc. Eus. (XI 10, 10) Hermias Nicom. Olymp. Philopon. (*Aet.* 137, 5) Procl. (et cf. II 41, 21-3 et 48, 14-5) SE Simpl. Syrian., cf. Cic. (*quod gignatur*) Calc. (*quod gignitur*) *AT* (fr. 2E): μὲν ἀεί AC *AGO* Eus. (XI 9, 4) Gal. Ps.-Iust. Philopon. (*Aet.* 621, 4-9; *An.* 76, 23-5; *Phys.* 56, 2-5) Theodoret., cf. *AT* (fr. 2C, 2D, 2F), rec. Burnet, om. Cyr. Lyd.

dobbiamo necessariamente pregare, invocando gli dèi e le dee, di enunciare tutte le cose secondo un corretto intendimento in primo luogo per loro e poi, di conseguenza, per noi. Per quanto riguarda d
gli dèi, l'invocazione sia ormai compiuta in questo modo; quanto a noi, invece, occorre proporre un'esortazione affinché voi possiate apprendere con la massima facilità e io, dal canto mio, possa esporre gli argomenti stabiliti in massima conformità con il mio pensiero.

È dunque necessario, secondo la mia opinione, distinguere in primo luogo le cose seguenti: cos'è ciò che è sempre e non ha generazione, e cosa ciò che ha generazione e non è mai? L'uno si comprende 28 a
con intellezione accompagnata da ragionamento, poiché è sempre nella stessa condizione, mentre l'altro, a sua volta, si opina con opinione accompagnata da percezione priva di razionalità, perché ha generazione e distruzione, non essendo mai realmente. Ma, ancora, tutto ciò che ha generazione deve necessariamente avere generazione grazie a una certa causa: per nessuna cosa è infatti possibile avere generazione senza una causa. In effetti, l'artefice di una qualsiasi cosa, guardando a

c 6-d 1. Procl. *Tim.* II 22, 11-3 (I 220, 1-3 D.) c 7-d 1. Procl. *Tim.* II 27, 14-5 (I 223, 21-2 D.) d 1-**28** a 6. Philopon. *Aet.* VI 7 (136, 23-137, 11) d 1-4. Procl. *Tim.* II 25, 12-5 (I 222, 7-10 D.) d 5. Procl. *Tim.* II 26, 18-9 (I 223, 3-4 D.) d 5-**28** a 4. Cyr. I 30 (536d-537a); Ps.-Iust. *Coh. Gr.* 22, 3 (54, 19-23) d 5-**28** a 1. Ps.-Iust. *Coh. Gr.* 22, 2 (53, 8-9) d 5-7. Procl. *Tim.* II 103, 13-4 (I 275, 13-4 D.) d 6. Aristid. 3, 221 (I 2, 367, 2-3); Procl. *Tim.* II 108, 20 (I 278, 31 D.); Ps.-Iust. *Coh. Gr.* 24, 2 (56, 20); Simpl. *Phys.* 108, 6 d 6-**28** a 4. *AGO* IV 242, 19-23; Damasc. *Cael.* 467a 9-13; Eus. XI 9, 4 et 10, 10; Nicom.^{gr} II 2, 1 (3, 19-4, 5 = Nicom.^{a} fr. 2A *AT*); Philopon. *Aet.* XVIII 4 (621, 4-9); Simpl. *Cael.* 104, 5-8; Theodoret. II 33 d 6-**28** a 3. Hermias 158, 12-4; Philopon. *Phys.* 56, 2-5 d 6-**28** a 2. SE *Math.* VII 142 d 6-**28** a 1. Asclep. 42, 8-9, 142, 6-7, 165, 29-30, 202, 14-5, 377, 33-4; Athenag. 19, 1; Gal.^{a} *Comp. Tim.* fr. 2B *AT*; Lyd. IV 52 (109, 17-8); Olymp. 13, 1, 5-6 (165); Philopon. *An.* 76, 23-5; Procl. *Tim.* II 32, 7-8 (I 227, 4-5 D.), II 53, 11-2 (I 241, 10-1 D.), II 103, 13-4 (I 275, 13-4 D.); Simpl. *Cael.* 297, 15-6, 299, 7-8 et *Phys.* 135, 10-1, 137, 1, 1154, 17-8; Syrian. 4, 12-4; frr. 2C, 2D, 2E, 2F *AT* d 6-7. Procl. *Tim.* II 53, 11-2 (I 241, 10-1 D.)

28 a 1-4. Procl. *Tim.* II 52, 1-4 (I 240, 13-6 D.) a 1-3. Philopon. *An.* 76, 28-30 a 2-3. Porph. *Gaur.* 40, 19 a 3-4. Eus. XV 10, 9-10; Simpl. *Cael.* 300, 8-9 a 4-b 2. Stob. I 13, 1^{a} (I 137, 14-138, 4) a 4-6. Eus. XI 29, 2; Gal.^{gr} *Caus. cont.* 7, 3 (= Gal.^{a} fr. 3A *AT*); Philopon. *Aet.* VI 20 (185, 15-8); Procl. *Tim.* II 79, 1-3 (I 258, 9-11 D.) a 4-5. Philopon. *Aet.* VI 20 (bis, 185, 21-2 et 185, 26-186, 1); Simpl. *Cael.* 299, 24 a 5-6. Gal.^{a} *Comp. Tim.* fr. 3B *AT*; Philopon. *Aet.* VI 20 (bis, 183, 18-9 et 184, 20-1), XII 1 (467, 23-4); Simpl. *Cael.* 93, 1-2, 126, 23-4 et *Phys.* 1359, 17-8 a 6-b 2. Procl. *Remp.* I 109, 27-110, 4, *Tim.* II 87, 7-12 (I 264, 3-9 D.)

ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι,
τὴν ἰδέαν καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης
b οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὗ δ' ἂν εἰς γεγονός, γενητῷ
παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν. ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς
– ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν
δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω – σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ
5 πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν,
πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν,
ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν· ὁρατὸς γὰρ ἁπτός
τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ
c δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ
γεννητὰ ἐφάνη. τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς
ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα
τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας

28 a 8. τὴν δύναμιν F Procl. Stob.: δύναμιν ACg, rec. Burnet | αὐτοῦ AFC (sed ras. del., fort. C^4): om g Procl. Stob. b 1. εἰς F Procl.: εἰς τὸ ACYΘ Stob. δ Ψ | γεγονός] γεγονῶς F | γενητῷ A (alt. ν ras. del.) Fg Procl. Stob.: γεννητῷ $A^{pr}C$ (sed alt. ν ras. del., fort. eadem manus), rec. Burnet b 3. ἢ καὶ ACg Cyr. Eus. Philopon. (*Aet.* 509, 11) Simpl.: ἢ F Philopon. (*GC* 1, 19-20) Procl. καὶ Philopon. (*Aet.* 139, 16) | ἄλλο ὅτι FCg Eus. Philopon. Simpl. (*Cael.* 281, 17), cf. Procl. *Tim.* II 100, 2: ὅ τί A Procl. ἄλλο τι Cyr. Simpl. (*Cael.* 1, 8) c 3. εἶναι] εἶναί τινα A^2 (acc. add., τινα s. ναι)

ciò che rimane sempre nella stessa condizione e servendosi di una simile realtà come di un modello, ne realizza in modo finalizzato la forma e la capacità, e necessariamente è bello tutto ciò che è prodotto in b
questo modo – qualora guardi invece a qualcosa che ha avuto generazione, servendosi di un modello generato, il prodotto non sarà bello. Pertanto, circa l'intero cielo – o cosmo, o ci sia lecito chiamarlo con qualsiasi altro nome gli si addica al meglio – occorre in primo luogo considerare proprio ciò che si assume si debba considerare in principio circa ogni cosa, ovvero se sia da sempre, senza avere alcun principio di generazione, o se abbia avuto generazione a partire da un certo principio. Ha avuto generazione: è infatti visibile e tangibile, poiché ha anche un corpo, e tutto ciò che è siffatto è soggetto a percezione; ma le cose soggette a percezione, che si comprendono con opinione c
accompagnata da percezione, risultava con evidenza che hanno generazione e sono generate. Ma, ancora, affermiamo che di necessità ciò che ebbe generazione la ebbe grazie a una certa causa. Ora, trovare il produttore e padre di questo universo è un'impresa, e pur avendolo

b 2-c 5. Eus. XI 29, 3-4; Philopon. *Aet.* VI 7 (139, 15-140, 1) b 2-c 1. Cyr. II 31 (588d) b 2-4. Philopon. *Aet.* XIII 12 (509, 10-2), *GC* 1, 19-20; Procl. *Tim.* II 99, 1-2 (I 272, 7-8 D.); Simpl. *Cael.* 1, 7-8 et 281, 16-8 b 3-6. Procl. *Tim.* II 45, 14-7 (I 236, 5-8 D.) b 4-6. Procl. *Tim.* II 45, 14-7 (I 236, 6-8 D.) b 4-5. Procl. *Tim.* II 103, 1-2 (I 275, 1-2 D.) b 6. Philopon. *Aet.* VI κεφ. ηι (123, 6-7), VI 11 (157, 2); Procl. *Tim.* II 104, 14-5 (I 275, 30-276, 1 D.) b 6-c 5. Theodoret. IV 37-8 b 6-c 2. Simpl. *Cael.* 298, 26-30 et *Phys.* 1154, 21-4 b 6-8. Clem. *Strom.* V 14, 92, 2; Damasc. *Cael.* 467a 15-7; Eus. XIII 13, 7; Philopon. *Aet.* VI 9 (153, 4-7); Simpl. *Cael.* 104, 10-2 b 6-7. Alex. *Cael.* fr. 97a (> Philopon. *Aet.* VI 27, 214, 17-8) et fr. 97b (> Simpl. *Cael.* 297, 20-1); Philopon. *Aet.* VI 11 (156, 21-3), VI 16 (168, 18-9), VI 17 (172, 15-7), VI 22 (192, 6-8), VI 27 (214, 17-8); Procl. *Tim.* II 105, 1-2 (I 276, 8-9 D.); Simpl. *Cael.* 299, 15 et 27-8; Taur. T26.12 (> Philopon. *Aet.* VI 8, 147, 14-5) b 7. Philopon. *Aet.* XVIII 9 (638, 10) b 7-c 2. Philopon. *Aet.* VI 16 (169, 16-8), VI 25 (200, 18-20); Procl. *Tim.* II 114, 1-4 (I 282, 23-6 D.) b 7-8. Philopon. *Aet.* VI 20 (bis, 183, 4-5 et 185, 23-4) et 22 (193, 21-2); Simpl. *Cael.* 108, 4-5; Taur. T26.5 (> Philopon. *Aet.* VI 8, 146, 1-2) c 2-3. Gal.[a] *Caus. cont.* fr. 4 *AT*; Philopon. *Aet.* VI 20 (tris, 183, 17-8, 184, 18-20 et 24-6); Procl. *Tim.* II 134, 1-2 (I 296, 13-4 D.); Simpl. *Cael.* 299, 26 c 3-5. Athenag. 6, 3; Clem. *Protr.* 6, 68, 1 et *Strom.* V 12, 78, 1; Cyr. I 42 (548d); Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 5 *AT*; Orig. VII 42 (495, 3-5); Procl. *Tim.* II 138, 1-3 (I 299, 10-2 D.), *TP* V 52, 14-8, 57, 17-8 et 24; Stob. II 1, 15 (II 6, 7-8); Theodoret. II 42 c 3-4. Alex. *Metaph.* 59, 29-30; Asclep. 52, 22; Clem. *Strom.* V 14, 92, 3; Eus. XIII 13, 7 c 4-5. Procl. *TP* V 75, 21-2 et 82, 1-2

ἀδύνατον λέγειν. τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ,
πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν
29 a ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον
ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ
τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν, εἰ
δὲ ὃ μηδ' εἰπεῖν τινι θέμις πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφὲς
ὅτι πρὸς τὸ ἀΐδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ
δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ
καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούρ-
b γηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν
κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι
κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ
παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὥνπερ
5 εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ
μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς
μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους – καθ' ὅσον οἷόν τε ἀνε-
λέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, τούτου δεῖ
c μηδὲν ἐλλείπειν – τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέν-
τος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας·
ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

29 a 1. κατὰ ταὐτὰ] μὴ γεγονὸς αὐτὸ A^2 (γρ i.m.) a 4. γεγονός A: τὸ γεγονός Fg Procl. ἔβλεπεν … ἀΐδιον (a 3-5) om. C a 6. τὸ FC Eus. Procl. (pars libr. et ed., τῷ cet. libr.): τῷ Ag b 7. οἷόν τε AFC Procl. (pars libr. et ed., cf. II 200, 21; τε cet. libr.): τε Y (et καὶ ante καθ' ὅσον) ΘΨ οἷόν τε καὶ Burnet, cf. Int. Arm. b 7-8. ἀνελέγκτοις … λόγοις A^{pr}Fg Procl.: ἀνελέγκτους … λόγους A (υ ex ι) C b 8. ἀνικήτοις A^{pr} Procl. Cic. (*neque conuinci potest*) Calc. (*inexpugnabilis*): ἀνικήτους A (υ ex ι) C ἀκινήτοις Fg

trovato è impossibile comunicarlo a tutti; ma questo occorre di nuovo considerare sul cosmo, ovvero in riferimento a quale tra i due modelli il suo costruttore ha compiuto il processo di realizzazione, se a 29 a
quello che è identico e nella stessa condizione o a quello che ha avuto generazione. Ma se davvero questo cosmo è bello ed è buono il suo artefice, è chiaro che questi guardava verso quello eterno, mentre in caso contrario – e non ci sarebbe neanche concesso dirlo – verso uno che ha avuto generazione. Pertanto, a tutti è evidente che guardava verso quello eterno: l'uno è infatti la più bella delle cose che hanno avuto generazione, l'altro la migliore delle cause. Avendo avuto generazione in questo modo, esso è stato prodotto secondo arte in riferimento a ciò che si comprende con ragionamento e intelligenza e rimane nella stessa condizione. Ancora, stando così le cose, è di nuovo b
assolutamente necessario che questo cosmo sia immagine di qualcosa. Ora, la cosa più importante è dare principio all'indagine secondo la natura di ogni cosa. Pertanto, circa l'immagine e il suo modello, occorre determinare che i discorsi sono congeneri di quelle stesse cose di cui sono interpreti. Così, quelli che sono interpreti di ciò che è stabile e saldo ed evidente all'intelletto sono stabili e immodificabili – dunque, nella misura in cui è proprio dei discorsi essere inconfutabili e invincibili, non devono mancare in nessun modo di questo carattere –, mentre quelli che lo sono di ciò che è prodotto come immagine c
di quel modello, proprio perché si tratta di un'immagine simile, verosimili è necessario che siano, in quanto stanno in un certo rapporto con gli altri: come l'essenza sta alla generazione, così la verità alla

c 5-29 a 2. Procl. *Tim.* II 167, 1-4 (I 319, 22-5 D.) c 6-29 a 4. Procl. *Tim.* II 36, 4-10 (I 229, 19-25 D.) c 6-29 a 2. Procl. *Tim.* II 36, 4-7 (I 229, 19-22 D.) 29 a 2-4. Procl. *Tim.* II 180, 1-3 (I 328, 12-4 D.) a 2-3. Eus. XI 31, 1; Theodoret. IV 42 a 4-b 1. Procl. *Tim.* II 182, 13-7 (I 330, 6-10 D.) a 5-6. Eus. XI 31, 1; Plut. *An. procr.* 1014a-b; Theodoret. IV 42 a 6-b 2. Eus. XI 23, 1 b 1-2. Procl. *Tim.* II 189, 1-2 (I 334, 28-9 D.) b 2-3. Procl. *Tim.* II 192, 14 (I 337, 8-9 D.) b 3-4. Procl. *Tim.* II 195, 6-7 (I 339, 3-4 D.) b 4-5. Procl. *Tim.* II 197, 3-4 (I 340, 14-5 D.), *TP* I 32, 11-2 b 5-c 1. Procl. *Tim.* II 199, 7-10 (I 341, 25-342, 2 D.) c 1-2. Procl. *Tim.* II 201, 12-3 (I 343, 16-7 D.) c 2-3. Procl. *Tim.* II 203, 8-9 (I 344, 26-7 D.) c 3. August. *Cons.* I 35 (59, 16-7), *Trin.* IV 18, 13-4 et 41-2

ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς
c τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως
αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους
ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρε-
χώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ
d ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τού-
των τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν
ἔτι πέρα ζητεῖν.

ΣΩ. Ἄριστα, ὦ Τίμαιε, παντάπασί τε ὡς κελεύεις ἀπο-
c δεκτέον· τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου,
τὸν δὲ δὴ νόμον ἡμῖν ἐφεξῆς πέραινε.

ΤΙ. Λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν
e τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς
περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς
ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.
ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν κυριω-
30 a τάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀπο-
δέχοιτ' ἄν. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον
δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν· οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν

c 4. πέρι Procl. (pars libr. et ed., cf. II 211, 16 et 20; περὶ cet. libr.) Gal. (pars libr. et ed., περὶ cet. libr.): περὶ AFC εἰπόντων περὶ g Stob. c 5. πάντως] πάντας A^2 (ας s. ως) c 8. μεμνημένους A^2 (ους s. ον) F Gal. Stob.: μεμνημένον ACg Procl. | ἐγὼ AF Procl.: om. Cg Gal. Stob. d 6. νόμον A (ut uid.) g Procl., cf. Calc. (*leges*): λόγον A^2 (λ et γ i.r.) FC

30 a 2. φλαῦρον ACg Hermog. Philopon. Procl. (et cf. *Tim.* II 247, 1; III 86, 13, et *Mal. subst.* 10, 3) Simpl. Stob. Them.: φαῦλον F Ps.-Plut., cf. Procl. *Tim.* V 184, 10

credenza. Dunque, Socrate, qualora non fossimo capaci di produrre discorsi circa molti, moltissimi argomenti, le divinità e la generazione dell'universo, che siano da ogni punto di vista e senza eccezione coerenti con sé stessi e assolutamente esatti, non meravigliarti; di conseguenza, qualora ti offrissimo invece discorsi verosimili per nulla inferiori ad altri, occorrerà esserne soddisfatti, ben memori del fatto che
io che parlo e voi che siete giudici abbiamo una natura umana e che d
quindi, recependo con favore il racconto verosimile su queste cose, non è opportuno cercare nient'altro oltre a questo.

SOCRATE Occorre senz'altro accogliere la tua richiesta, Timeo, ottima sotto ogni punto di vista. In effetti, abbiamo già accolto con ammirazione il tuo proemio, ma ora, avanti, porta a termine per noi il seguito del tuo canto.

TIMEO Avanti, allora, diciamo per quale causa colui il quale ha composto questo universo e la generazione lo fece. Egli era buo- e
no, e in chi è buono non insorge mai nessuna gelosia rispetto a nulla: così, essendogli questa estranea, volle che tutte le cose avessero generazione il più possibile approssimate a lui. Questo è senz'altro il principio supremo di generazione e ordine, e accogliendolo 30 a
da uomini saggi lo si accoglierà in modo assolutamente corretto. Volle infatti il dio che tutte le cose fossero buone e che, per quanto possibile, non vi fosse nulla di imperfetto: prendendo allora tut-

c 4-d 3. Gal. *PHP* IX 9, 5-6 (598, 14-9); Stob. II 1, 19 (II 7, 6-13) c 4-7. Procl. *Tim.* II 208, 4-7 (I 348, 8-12 D.) c 7-d 3. Procl. *Tim.* II 213, 1-5 (I 351, 15-9 D.) d 4-6. Procl. *Tim.* II 217, 1-4 (I 354, 1-3 D.) d 7-30 a 7. Ps.-Plut. *Fat.* 573c-d d 7-30 a 2. SE *Math.* IX 105 d 7-e 3. Eus. XI 21, 2; Theodoret. IV 33 d 7-e 2. Simpl. *Phys.* 26, 16-8 d 7-e 1. Procl. *Tim.* II 219, 6-7 (I 355, 16-7 D.); Simpl. *Phys.* 464, 3-6 et 1360, 31-3 e 1-3. Philopon. *Op.* 273, 7-10; Procl. *Tim.* II 173, 13-6 (I 324, 5-8 D.) et II 240, 18-241, 1 (I 370, 20-4 D.), *Parm.* 732, 23-6 e 1-2. Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 6 *AT*; Philopon. *Aet.* I 4 (13, 12-3), V 3 (109, 2-3), VI 27 (224, 25-225, 2), XV 3 (558, 24-5); Procl. *Tim.* I 205, 7-8 (I 135, 18-9 D.), II 225, 1-2 (I 359, 20-1 D.); Stob. III 38, 33 (III 715, 10-1) e 2-3. Procl. *Tim.* II 233, 1-2 (I 365, 4-5 D.) e 4-30 a 2. Procl. *Tim.* II 237, 14-6 (I 368, 12-4 D.) 30 a 2-c 1. Stob. I 21, 1 (I 181, 23-182, 11) a 2-6. Philopon. *Aet.* XIV 1 (541, 17-22) et XVI 6 (586, 23-8), *Op.* 78, 21-6; Simpl. *Phys.* 704, 14-8; Them. *Or.* 2, 33a 5-b 1 (I 43, 15-44, 3) a 2-5. Hermog. I 6, 2 (243, 8-11); Stob. I 10, 16[b] (I 128, 24-8) a 2-3. Procl. *Tim.* II 240, 8-9 (I 370, 11-2 D.) a 3-6. Eus. XV 6, 4; Procl. *Tim.* II 257, 1-4 (I 381, 22-5 D.) a 3-5. Philopon. *Aet.* XIV 3 (547, 2-5); Simpl. *Cael.* 304, 1-3 et 311, 32-3, *Phys.* 1122, 1-3

παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς
a 5 καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον·
b λογισάμενος οὖν εὗρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ· διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν
5 σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος· οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ
c γενέσθαι πρόνοιαν.

Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζώων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν. τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν,
5 ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν· οὗ δ' ἔστιν τἄλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ

a 5. ἤγαγεν ACg Eus. Philopon. Simpl. Stob. Them., cf. Cic. (*adduxit*) Calc. (*redegit*): ἦγεν F Ps.-Plut. Procl. a 7. ἔστιν AFCg Ps.-Plut. Procl. (*Alc.* et *Tim.* II 279, 1, cf. II 280, 19 et 281, 2-3) Stob.: ἔσται A^2 (αι s. ιν) Procl. (*Tim.* II 299, 5 et III 10, 18) b 1. εὗρισκεν] ηὕρισκεν Burnet

to ciò che era visibile, che non si conduceva in quiete, ma si muoveva in modo disarmonico e senza ordine, dall'assenza di ordine lo condusse a ordine, guidato dal pensiero che il secondo è assolutamente migliore del primo. Ma non era né è concesso a ciò che è massimamente buono fare altro se non ciò che è massimamente bello: nel suo istantaneo ragionare trovava dunque che nessuna ope- b
ra realizzata a partire da ciò che per natura è visibile che sia, nella sua interezza, sprovvista di intelletto, sarà mai più bella di una che nella sua interezza ne sia provvista, e che a sua volta, senza un'anima, è impossibile per un intelletto venire a essere presente in una qualsiasi cosa. Pertanto, a causa di tale ragionamento, componendo questo intelletto all'interno di un'anima, e poi l'anima all'interno di un corpo, egli costruiva l'universo nel suo insieme, al fine di realizzare un'opera che fosse, secondo natura, quanto più bella e buona. Così, dunque, secondo il discorso verosimile occorre affermare che questo cosmo, che è davvero un vivente dotato di anima e intelletto, ebbe generazione a causa della provvidenza del dio. c

Stabilito questo, dobbiamo ora dire le cose che seguono nell'ordine, ovvero a somiglianza di quale vivente colui che ha composto il cosmo lo compose. Non lo degraderemo certo ponendo una somiglianza con qualcosa che per natura si presenta in forma di parte, perché nulla che sia simile a qualcosa di incompleto potrà mai essere bello; al contrario, porremo che esso sia assolutamente simile, tra tutti, a ciò di cui sono propri, come parti, tutti i viventi, secondo unità e secondo generi. Esso possiede infatti in sé stesso, abbracciandoli, tutti

a 6-7. Procl. *Alc.* 3, 3-5, *Tim.* II 279, 1-2 (I 396, 27-8 D.), II 299, 5-6 (I 410, 27-8 D.), III 10, 17-9 (II 7, 23-4 D.) et *TP* V 90, 18-9 b 1-3. Procl. *Tim.* II 281, 5-7 (I 398, 13-5 D.), *TP* V 62, 5-7 b 3. Procl. *Tim.* II 287, 6-7 (I 402, 13-4 D.), *TP* V 85, 13-4 b 4-c 1. SE *Math.* IX 106 b 4-6. Simpl. *Phys.* 1360, 34-6 b 4-5. Procl. *Tim.* II 292, 13-5 (I 406, 11-3 D.), *TP* V 51, 28-9; Simpl. *Phys.* 622, 27-8 b 5-6. Procl. *Tim.* II 296, 16-7 (I 409, 5-6 D.) b 6-c 1. Cyr. II 31 (589a); Eus. XI 29, 5; Procl. *Tim.* II 298, 5-7 (I 410, 8-10 D.) c 2-31 a 1. Philopon. *Aet.* XIII 12 (510, 23-511, 10) c 2-3. Procl. *Tim.* II 307, 1-3 (I 416, 6-8 D.) c 3-7. Procl. *Tim.* II 173, 7-11 (I 323, 28-324, 2 D.) c 4-5. Procl. *Tim.* II 314, 1-3 (I 421, 4-6 D.) c 5-7. Procl. *Tim.* II 320, 4-6 (I 425, 8-10 D.) c 7-d 1. Eus. XI 23, 1; Procl. *Tim.* II 323, 1-3 (I 427, 3-5 D.) c 7-8. Procl. *Tim.* II 331, 16-7 (I 433, 6-7 D.)

d κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. τῷ
γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα
αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα
31 a αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.
πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς
καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ
παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα
5 ὁπόσα νοητὰ ζῷα μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἄν ποτ' εἴη·
πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῷον, οὗ μέρος
ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοιν ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ
περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. ἵνα
b οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ
ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ'
εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.

Σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον
5 εἶναι· χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ
ἁπτὸν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς, ὅθεν ἐκ
πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ

31 a 6. ἐκείνω F Procl. Stob.: ἐκείνῳ A ἐκεῖνο Cg Cic. (*qui eum contineat*) b
3. καὶ ἔτ' ἔσται A^{pr}F Stob.: τε καὶ ἔτ' ἔσται A τε καὶ ἔσται ἔτι C τε καὶ ἔσεται
(sic) ΥΨ τε καὶ ἔσ•σ••• Θ τε καὶ ἔσται Procl. Simpl. καὶ ἔσται Philopon. b
4. γενόμενον] γιγνόμενον Procl. b 6. γῆς] γῆς οὐδέν F

i viventi intelligibili, proprio come questo cosmo consiste nella com- d
posizione di noi e di ogni altra creatura che sia visibile. Il dio volle
infatti assimilare il più possibile il cosmo all'intelligibile più bello e
completo in ogni aspetto, e così compose un singolo vivente visibile, 31 a
che avesse dentro di sé tutti i viventi che sono per natura congene-
ri a quello. Ebbene, abbiamo affermato correttamente che il cielo è
uno e singolo – o forse sarebbe stato più corretto dire che ve ne sono
molti o addirittura illimitati? È solo uno, se davvero è stato prodot-
to secondo arte in riferimento al modello. In effetti, ciò che contiene
tutti i possibili viventi intelligibili non potrebbe mai essere secondo
a un altro: occorrerebbe infatti che vi fosse ancora un altro vivente
a comprenderli entrambi, di cui quei due sarebbero parti, e sarebbe
allora più corretto dire che questo cosmo è stato prodotto a somi-
glianza non più di uno di quei due, ma di quello che li contiene. Per b
queste ragioni, perché questo cosmo sia simile, rispetto all'unicità, al
vivente assolutamente completo, il produttore non produsse né due
cosmi né cosmi illimitati: al contrario, questo cielo, figlio di un'uni-
ca generazione, ha avuto generazione come uno, e uno è e rimarrà.

Ora, è del tutto necessario che ciò che ha generazione sia della
specie dei corpi, visibile e tangibile; ma nulla potrebbe mai essere
generato come visibile se fosse separato dal fuoco, né tangibile sen-
za qualche solidità, e non si dà solidità senza terra: da ciò discen-
de che il dio, nel suo produrre il corpo dell'universo, ha iniziato a
comporlo a partire da fuoco e terra. Ma è impossibile che solo due

d 1-31 a 1. Procl. *Tim.* II 329, 1-4 (I 431, 10-3 D.) d 3-31 a 1. Procl. *Tim.* II 336, 5-6 (I 436, 8-9 D.)
31 a 2-b 3. Stob. I 22, 3[d] (I 200, 1-11) a 2-5. Eus. XI 13, 2 a 2-4. Clem. *Strom.* V 12, 79, 4; Simpl. *Phys.* 363, 6-8; Theodoret. IV 49 a 2-3. Procl. *Tim.* II 336, 1-2 (I 436, 4-5 D.) a 3-4. Procl. *Tim.* II 339, 9-10 (I 438, 18-9 D.), II 351, 6-7 (I 447, 13-6 D.) a 4-6. Procl. *TP* III 61, 14-7 a 4-5. Procl. *Tim.* II 352, 1-2 (I 448, 1-2 D.) a 6-8. Procl. *Tim.* II 357, 6-9 (I 451, 23-452, 2 D.) a 8-b 3. Philopon. *Aet.* XV 1 (552, 6-9); Simpl. *Cael.* 286, 30-2 a 8-b 2. Procl. *Tim.* II 359, 1-3 (I 452, 28-453, 2 D.) b 1-32 c 8. Philopon. *Aet.* XIII 13 (512, 26-514, 12) b 2-3. Procl. *Tim.* II 365, 4-5 (I 457, 12-3 D.) b 4-c 4. Nemes. 5, 165-6 (52, 24-53, 5) b 4-c 3. Macrob. I 6, 29-31 (II 23, 21-24, 3) b 4-8. Gal. *PHP* VII 6, 29-30 (468, 7-10); Procl. *Tim.* III 5, 1-6 (II 3, 29-4, 3 D.) b 5-7. Hippol. VI 28, 2

θεὸς ἐποίει. δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς
c οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν
γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτόν τε καὶ τὰ συνδού-
μενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία
κάλλιστα ἀποτελεῖν. ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν, εἴτε ὄγκων
32 a εἴτε δυνάμεων ὠντινωνοῦν, ᾖ τὸ μέσον, ὅτιπερ τὸ πρῶτον πρὸς
αὐτό, τοῦτο αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὖθις, ὅτι τὸ
ἔσχατον πρὸς τὸ μέσον, τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ
μέσον μὲν πρῶτον καὶ ἔσχατον γιγνόμενον, τὸ δ' ἔσχατον
5 καὶ τὸ πρῶτον αὖ μέσα ἀμφότερα, πάνθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης
τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἓν
πάντα ἔσται. εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μέν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον
ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρκει
b τά τε μεθ' ἑαυτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν, νῦν δὲ στερεοειδῆ
γὰρ αὐτὸν προσῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε,
δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν. οὕτω δὴ πυρός τε καὶ
γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ'
5 ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ
πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀὴρ πρὸς
ὕδωρ, τοῦτο ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν
ὁρατὸν καὶ ἁπτόν. καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων
c καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι'
ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς

b 8. ἐποίει AFg Gal. Nemes. Procl.: ἐποίησε C Calc. (*iecit*), cf. Macrob. (non uert., sed postea add. *uidit*) ποιεῖ Philopon. c 2. αὐτόν τε A^2 (τε s. ν) Procl. (*Tim.*): αὐτὸν AFCg Philopon., rec. Burnet ἑαυτόν τε Nemes. Procl. (*Alc.*)
32 b 1. μεθ' ἑαυτῆς A (ἑ s. α) CΨ Procl.: μεθ' αὑτῆς A^{pr} (μεθαυτῆς) ΥΘ Philopon. rec. Burnet μετ' αὐτῆς F | στερεοειδῆ Procl., cf. Cic. (*soliditas*) Calc. (*soliditate*): στεροειδῆ AFC Philopon. στερεὸν g σφαιροειδῆ A^2 (σφαι i.m. et στε punct. not.) b 7. ὕδωρ τοῦτο ὕδωρ FCg (τοῦτο ἀέρα … πρὸς ὕδωρ om. Ψ) Eus. Philopon. Procl., cf. Iambl. *Theol.* 67, 7-9, Cic. (*aquae, id aquae*) Calc. (*haec eadem in aquae terraeque societate consisteret*): ὕδωρ ὕδωρ A, rec. Burnet b 8. τοιούτων A^{pr}FCg (sed τούτων om. Ψ) Eus. Plut. Theodoret.: καὶ τοιούτων A (καὶ s. τ) Philopon. Procl. Stob.

elementi, senza un terzo, siano composti in modo bello: è infatti ne- c
cessario che si generi, in posizione mediana, un certo legame che li
tenga uniti l'uno con l'altro. Il più bello dei legami è quello che rie-
sca a produrre un'unità da sé stesso e dagli oggetti collegati, e que-
sto è ciò che per natura la proporzione realizza nel modo più bello:
ogniqualvolta di tre numeri, masse o capacità che siano, il medio sia 32 a
tale che, come il primo a esso, così esso all'ultimo, e di nuovo che,
in senso inverso, come l'ultimo al medio, così il medio al primo, o
ancora che, quando il medio diventa primo o ultimo, l'ultimo e il
primo siano di volta in volta entrambi medi – in questi casi accadrà
che tutti i termini siano per necessità le stesse cose, ed essendo di-
venuti le stesse cose, tutti i termini saranno uno nella loro relazione
reciproca. Ma se per assurdo il corpo dell'universo avesse dovuto
essere generato come piano, senza avere alcuna profondità, un'u-
nica medietà sarebbe stata ben sufficiente a legare sé stessa e i ter- b
mini che la accompagnano; ma in questo caso era appropriato che
esso fosse di forma solida, e una sola medietà non potrà mai com-
porre armonicamente i solidi, ma ne serviranno sempre due. Così
il dio, ponendo acqua e aria in posizione mediana tra fuoco e terra,
e portando a compimento il legame in modo tale che, per quanto
possibile, essi fossero tra loro nello stesso rapporto – come il fuoco
all'aria, così l'aria all'acqua, e come l'aria all'acqua, così l'acqua alla
terra –, li strinse in un legame e compose un cielo visibile e tangibi-
le. Grazie a tutto ciò, a partire da essi, che hanno tali qualità e sono c
quattro in numero, il corpo del cosmo venne generato in pieno ac-
cordo con sé stesso attraverso una proporzione, e da essi trasse ami-

b 8-c 3. Procl. *Tim.* III 19, 1-4 (II 13, 15-8 D.) c 2-3. Procl. *Alc.* 322, 16-7 c 3-4. Procl. *Tim.* III 26, 1-2 (II 18, 20 D.), IV 173, 20-1 (III 134, 26-7 D.) c 4-32 a 7. Procl. *Tim.* III 28, 4-12 (II 20, 10-8 D.) c 4-32 a 6. Iambl. *Nicom.* 176, 16-20 (105, 2-10 K. – P.)
32 a 7-b 3. Procl. *Tim.* III 38, 16-39, 2 (II 28, 8-13 D.) b 3-8. Procl. *Tim.* III 57, 19-58, 2 (II 42, 3-8 D.) b 4. Hippol. VI 28, 2 b 5-c 4. Eus. XIII 18, 4 b 7-c 4. Eus. XI 32, 2 b 7-8. Theodoret. IV 42 b 8-33 b 1. Philopon. *Aet.* VI 29 (231, 25-232, 15), XIII 16 (527, 18-528, 10) b 8-c 8. Philopon. *Aet.* VIII 2 (306, 16-24) b 8-c 4. Plut. *An. procr.* 1016f-1017a; Procl. *Tim.* III 72, 1-5 (II 52, 15-9 D.); Stob. I 20, 9ª (I 180, 20-4) b 8-c 1. Philopon. *Aet.* XIII 15 (522, 10-2)

ταὐτὸν αὐτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι.

Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών, τάδε διανοηθείς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῷον τέλεον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν, ἅτε οὐχ ὑπολελειμμένων ἐξ ὧν ἄλλο τοιοῦτον γένοιτ' ἄν, ἔτι δὲ ἵν' ἀγήρων καὶ ἄνοσον ᾖ, κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἓν ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸ ἐτεκτήνατο. σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο πολλῶν χάριν· ὀμμάτων τε

c 3. του ἄλλου A: τῶν ἄλλων FCg Eus. Philopon. Plut. Procl. Stob. c 8. ὑπολιπών AC Philo Philopon. (*Aet.* 528, 1) Simpl. (pars libr. et ed., ἀπολείπων cet. libr.) Stob. (I 160, 25): ὑπολείπων Fg Philopon. (*Aet.* 232, 6) Procl. (*Tim.* III 78, 5) Stob. (I 197, 20) καταλιπών A^2 (κατα s. ὑπο) ἀπολείπων Procl. (*Tim.* III 69, 6) 33 a 1. ἕν, ἅτε A^2 (ἕν s. ἅ) g Philo Philopon. Procl. (ed., ἕνα τε libr.) Simpl. Stob.: ἅτε A, cf. Procl. *Tim.* III 86, 8 ἕνα τε FC a 3. συστάτῳ Philo (ed., τὰ τω libr.) Procl. (συστατῷ, pars. libr. et ed., cf. *Tim.* III 89, 6; 89, 23; 90, 3; συστᾶ τῶ cet. libr.) Philopon., cf. Cic. (*coagmentatio*) Gal.^{a}: συνιστὰς τῷ A^2 (ut uid., ςτ et ι adscriptum i.r.) συνιστᾶ τῶ (sic) F συνιστᾶν τῶ g τῶ C (sic, et ὡς om.) *naturam* uert. Calc. a 5. λύει A^2 (γρ i.m.) FCg Philopon. (*Aet.* 232, 12) Procl., cf. Gal.^{a}: λύπας A^2 (πας i.r.) λυπεῖ Philo λύσεις Philopon. (*Aet.* 528, 7) λύσεις (καὶ) λύπας Int. Arm. a 7. ἓν ACg Procl. (et cf. *Tim.* III 200, 6) Simpl., cf. Cic. (*unum opus*) Calc. (*unum*): ἕνα F, rec. Burnet θεὸς Philo om. Philopon. b 1. αὐτὸ AΘ Simpl., rec. Deneke (p. 11): αὐτὸν FY Philo Philopon., rec. Burnet αὐτῶ C om. Ψ αὐτὸς Procl. b 4. ὁπόσα AFCg Stob.: ὅσα A^2 (ὁπ punct. not.) Procl. Simpl.

cizia, cosicché, stretto nell'identità con sé stesso, fu reso dissolvibile da null'altro se non da colui che ne stabilì il legame.

La composizione del cosmo raccolse ciascuno dei quattro nella sua totalità. Colui che lo compose, infatti, lo compose a partire da tutto il fuoco, tutta l'acqua, tutta l'aria e tutta la terra, senza lasciare fuori nessuna parte o capacità di nessuno di essi, producendo ragionamenti con queste finalità: in primo luogo, affinché esso fosse d
il più possibile, come una totalità, un vivente completo fatto di par- 33 a
ti complete e unitario rispetto a esse, perché non era stata lasciata fuori nessuna parte dalla quale un altro cosmo simile potesse avere generazione; ancora, affinché fosse esente da vecchiaia e malattia, poiché egli sapeva che il caldo, il freddo e tutto ciò che ha forti capacità, se incombono dall'esterno su un corpo composto e si riversano su esso con violenza, lo dissolvono e, adducendo malattie e vecchiaia, ne producono la corruzione. Ebbene, grazie alla causa e a questo ragionamento, egli lo costruì uno, intero completo di ogni intero, esente da vecchiaia e malattia. Gli conferì poi la figura a esso b
appropriata e congenere, e al vivente che è destinato a contenere in sé stesso tutti i viventi sarà appropriata quella figura che comprende in sé stessa tutte quante le figure: proprio per questa ragione gli conferì una forma sferica, in modo tale che vi fosse in ogni parte una distanza uguale tra il centro e gli estremi, e lo tornì secondo un modulo circolare, tra tutte le figure la più perfetta e la più regolare, valutando che il regolare è infinitamente più bello dell'irregolare. Così, guardando a molteplici finalità, ne perfezionò tutta la super- c
ficie circolare esterna perché fosse ben liscia. In effetti, non ave-

c 5-33 b 1. Philo *Aet.* 25-6 c 5-33 a 2. Simpl. *Cael.* 287, 7-12; Stob. I 18, 4[c] (I 160, 21-161, 2), I 22, 1[f] (I 197, 16-23) c 5-8. Procl. *Tim.* III 78, 1-5 (II 56, 12-6 D.) c 6-8. Procl. *Tim.* III 69, 2-6 (II 50, 14-6 D.); Simpl. *Phys.* 453, 20-2 c 8-33 a 6. Procl. *Tim.* III 81, 1-8 (II 58, 12-9 D.)
33 a 3-6. Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 7 *AT* a 6-b 1. Procl. *Tim.* III 93, 9-11 (II 67, 17-9 D.); Simpl. *Cael.* 287, 13-4 et 29 a 7-b 1. Simpl. *Cael.* 287, 29-30 b 1-7. Procl. *Tim.* III 95, 1-8 (II 68, 6-13 D.); Simpl. *Cael.* 408, 31-409, 1; Stob. I 15, 4 (I 145, 9-16) b 4-5. Simpl. *Cael.* 418, 9-10 b 7-d 3. Philopon. *Aet.* VI 29 (236, 1-13) b 7-c 4. Stob. I 18, 4[c] (I 161, 2-6) b 7-c 1. Procl. *Tim.* III 110, 1-2 (II 79, 15-6 D.) c 1-4. Procl. *Tim.* III 112, 13-6 (II 81, 12-5 D.)

γὰρ ἐπεδεῖτο οὐδέν, ὁρατὸν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν,
οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιεστὸς
δεόμενον ἀναπνοῆς, οὐδ' αὖ τινος ἐπιδεὲς ἦν ὀργάνου σχεῖν
ᾧ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφὴν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον
ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν. ἀπῆει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ
προσῄει αὐτῷ ποθεν· οὐδὲ γὰρ ἦν. αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν
τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ'
d ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν· ἡγήσατο γὰρ
αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ
προσδεὲς ἄλλων. χειρῶν δέ, αἷς οὔτε λαβεῖν οὔτε αὖ
τινα ἀμύνασθαι χρεία τις ἦν, μάτην οὐκ ᾠετο δεῖν αὐτῷ
προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν οὐδὲ ὅλως τῆς περὶ τὴν βάσιν
34 a ὑπηρεσίας. κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος
οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα
οὖσαν· διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περια-
γαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἓξ
ἁπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπειργάσατο ἐκείνων.
ἐπὶ δὲ τὴν περίοδον ταύτην ἅτ' οὐδὲν ποδῶν δέον ἀσκελὲς
καὶ ἄπουν αὐτὸ ἐγέννησεν.

Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ
b ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ
μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα
ἐποίησεν· ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε

c 4. σχεῖν AFCg Procl.: ἔχειν A^2 (ε s. σ) Philopon. c 7. προσῄει FY Philo Philopon. Procl. Stob., cf. *AT*: προσήειν (sic) A προσῆεν A^2 (ε s. ει) CΘΨ προσήειν edd.^{Plat} d 2. συνθεὶς] συντιθεὶς A^2 (τι s. ν)

34 a 8. ὄντος ACg Procl. Stob. (ed., ὄντως libr.): ὄντως A^2 (ω ex ο) F

va alcun bisogno di occhi, perché all'esterno non rimaneva nulla di visibile, né di orecchie, perché non c'era nulla di udibile; né vi era aria a circondarlo, che dovesse essere respirata, né aveva bisogno di possedere alcun organo che gli rendesse possibile ricevere nutrimento o, dopo averlo filtrato, di espellerlo. Ancora, nulla da esso si separava, allontanandosi, né a esso si aggiungeva da un luogo qualsiasi, perché in effetti non ve n'era. Esso, infatti, ha avuto generazione come qualcosa che offre a sé stesso come nutrimento la propria corruzione, e che in sé stesso, essendo esso stesso l'agente, produce secondo arte ogni azione e subisce ogni affezione: colui che lo assemblò ritenne infatti che, se fosse stato autosufficiente piuttosto che bisognoso di altro, sarebbe stato migliore. E poi non credette che fosse necessario fissargli invano mani, di cui non v'era nessuna utilità, né per afferrare né per respingere alcunché, né piedi né in generale strumenti che assicurino la posizione. Gli conferì infatti il movimento che è proprio di quel corpo, tra i sette quello massimamente legato all'intelletto e all'intelligenza: per questo, imprimendogli un movimento rotatorio sempre nella stessa condizione, nello stesso luogo e su sé stesso, fece sì che si muovesse circolarmente volgendo su sé stesso, mentre lo privò di tutti gli altri sei movimenti e lo portò a compimento privo del loro errare. Così, poiché non aveva alcun bisogno di piedi per il movimento rotatorio, lo generò senza gambe e senza piedi.

Questo fu l'intero ragionamento del dio che è sempre, circa il dio che un giorno sarebbe stato; ed egli, formulando questo ragionamento, ne produsse il corpo liscio ed equilibrato, uguale da ogni parte rispetto al centro, intero e completo di corpi completi. Un'a-

c 3-d 3. Procl. *Tim.* III 119, 1-10 (II 86, 1-9 D.) c 6-d 3. Philo *Aet.* 38 c 6-d 1. Stob. I 21, 2 (I 182, 13-6) c 6-7. fr. 8 *AT* c 7-d 1. Gal. *Hipp. Nat.* 50, 8-9 c 7-8. Philopon. *Aet.* VI 29 (231, 8-10) d 3-34 a 5. Simpl. *Cael.* 79, 26-80, 1 d 3-34 a 1. Procl. *Tim.* III 125, 1-4 (II 90, 18-21 D.)
34 a 1-4. Simpl. *Cael.* 379, 7-10 a 1-3. Procl. *Tim.* III 128, 1-3 (II 92, 10-2 D.) a 3-7. Procl. *Tim.* III 132, 8-13 (II 95, 12-7 D.) a 8-b 3. Procl. *Tim.* III 136, 8-11 (II 98, 14-7 D.) a 8-b 1. Stob. I 1, 28 (I 33, 6-7) b 3-8. Procl. *TP* V 118, 13-20 b 3-6. Eus. XIII 18, 5 b 3-4. Gal. *Tim.*^{L} 21, 2-3; Plut. *PQ* 3, 1002c; Procl. *Tim.* III 142, 1-2 (II 102, 4-6 D.); Them.^{gr} *An.* 35, 34-6 (= Them.^{a} fr. 9 *AT*)

ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψεν, καὶ κύκλῳ
δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέ-
στησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι
καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον
ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν
αὐτὸν ἐγεννήσατο.

Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν,
c οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν· οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι
πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἴασεν, ἀλλά πως ἡμεῖς
πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ
λέγομεν. ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυ-
τέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου
35 a συνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ. τῆς ἀμερίστου
καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα
γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο
οὐσίας εἶδος· τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ
ἑτέρου, καὶ κατὰ ταὐτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς
αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν
αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου
φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν συναρμόττων βίᾳ,
b μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας· καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν,
πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἑκάστην
δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.

b 4. ἔξωθεν AV Eus. Plut. (pars libr. et ed., ἐπέξωθεν cet. libr.) Procl. (et cf. *Tim.* III 192, 2 et 265, 1) Them.: ἔξω FCg Gal. | αὐτῇ περιεκάλυψεν FCg Eus. Plut. Procl. Them.: αὐτῇ περιεκάλυψεν ταύτῃ A αὐτοῦ περιεκάλυψεν ταύτῃ A^2 (ou s. ῆ, sed ταύτῃ punct. not.) αὐτῇ περὶ ἐκάλυψε ταύτῃ V
35 a 4. αὖ πέρι AVFCg Eus. Philopon. Plut. Procl. (pars libr. et ed., αὖ περὶ cet. libr.) Stob., rec. Cornford (p. 60 nt. 1): om. SE, non uert. Cic. Calc., secl. Burnet a 5. ταὐτὰ F Procl. (pars libr., rec. Van Riel; ταῦτα cet. libr., rec. Diehl): τὰ αὐτὰ Eus. ταῦτα AVCg Plut. Stob. a 6. αὐτῶν] αὐτὴν Plut. (ex ingenio) b 3. δὲ AVCg Procl. Stob.: om. A^2 (ut uid., punct. not.) δὲ τούτων F Plut.

nima ponendo allora al suo centro, la tese da ogni parte e poi, dall'esterno, avvolse il corpo tutt'attorno con essa, e costituì così un cielo circolare che volge circolarmente, uno, unico, solitario, capace per sua stessa virtù di vivere solo con sé stesso e bisognoso di null'altro, pienamente familiare e amico di sé stesso. Per tutte queste ragioni, dunque, egli lo generò in modo che fosse un dio felice.

L'anima, in verità, il dio non la congegnò più giovane del corpo, c
come ora noi prendiamo a parlarne come successiva: nell'assemblarla, non consentì che il più vecchio potesse essere comandato dal più giovane; ma noi, che in qualche modo siamo parte della sorte e del caso, ci esprimiamo di conseguenza. Al contrario, egli compose l'anima come anteriore e più anziana del corpo per generazione e virtù, perché voleva che fosse padrona e comandasse sull'altro, a sua volta comandato, nel modo e a partire dalle componenti che ora diremo. 35 a
Dall'essere indivisibile e che è sempre nella stessa condizione, e da quello divisibile e che a sua volta ha generazione in relazione ai corpi, egli produsse per mescolanza da entrambe una terza forma di essere, mediana; ancora, in relazione alla natura dell'identico e a quella del diverso, realizzò allo stesso modo composti mediani a partire da ciò che essi sono come indivisibile e come divisibile secondo i corpi; così, prendendo i composti, che erano tre, li mescolò tutti insieme a formare un'unica forma, armonizzando per costrizione la natura del diverso, recalcitrante alla mescolanza, all'identico, e mescolando il b
tutto con l'essere. Così, producendo un'unità da tre, divise di nuovo questa totalità in un numero appropriato di parti, ciascuna delle quali è il prodotto della mescolanza di identico e diverso e dell'esse-

b 4-6. Procl. *Tim.* III 151, 6-7 (II 109, 1-2 D.) b 6-9. Procl. *Tim.* III 152, 21-4 (II 110, 5-8 D.) b 10-35 b 3. Stob. I 49, 28 (I 358, 3-21) b 10-35 a 1. Plut. *An. procr.* 1016a-b; Philopon. *Aet.* VI 18 (175, 14-22) b 10-c 2. Procl. *Tim.* III 157, 1-4 (II 113, 15-8 D.) c 2-4. Procl. *Tim.* III 160, 12-3 (II 116, 3-4 D.) c 4-35 a 8. Eus. XIII 16, 2 c 4-35 a 1. Procl. *Tim.* III 162, 1-4 (II 117, 3-6 D.) 35 a 1-b 4. Plut. *An. procr.* 1012b-c a 1-5. Philopon. *An.* 121, 23-6; SE *Math.* I 301 a 1-4. Plot. IV 2, 2, 49-52; Procl. *Tim.* III 165, 12-5 (II 119, 25-8 D.), III 200, 16-9 (II 147, 19-22 D.) a 4-6. Procl. *Tim.* III 210, 5-7 (II 154, 27-155, 2 D.) a 6-7. Procl. *Tim.* III 212, 18-9 (II 156, 25-6 D.) a 7-8. Procl. *Tim.* III 215, 1-2 (II 158, 16-7 D.), III 227, 9-11 (II 167, 12-4 D.) b 1-2. Procl. *Tim.* III 216, 14-6 (II 159, 20-2 D.) b 2-4. Procl. *Tim.* III 226, 1-2 (II 166, 15-6 D.)

ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε. μίαν ἀφεῖλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς
μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφῄρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ' αὖ
τρίτην ἡμιολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης,
τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλῆν, πέμπτην δὲ τριπλῆν τῆς
τρίτης, τὴν δ' ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δ'
ἑπτακαιεικοσιπλασίαν τῆς πρώτης· μετὰ δὲ ταῦτα συνε-
πληροῦτο τά τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας
ἔτι ἐκεῖθεν ἀποτέμνων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξὺ τούτων, ὥστε
ἐν ἑκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότητας, τὴν μὲν ταὐτῷ
μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην, τὴν
δὲ ἴσῳ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσαν, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην.
ἡμιολίων δὲ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων γενο-
μένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν ταῖς πρόσθεν διαστάσεσιν,
τῷ τοῦ ἐπογδόου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο,
λείπων αὐτῶν ἑκάστου μόριον, τῆς τοῦ μορίου ταύτης δια-
στάσεως λειφθείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης τοὺς
ὅρους ἓξ καὶ πεντήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ
τετταράκοντα καὶ διακόσια. καὶ δὴ καὶ τὸ μειχθέν, ἐξ
οὗ ταῦτα κατέτεμνεν, οὕτως ἤδη πᾶν κατανηλώκει. ταύτην
οὖν τὴν σύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας, μέσην
πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χεῖ προσβαλὼν κατέ-
καμψεν εἰς ἓν κύκλῳ, συνάψας αὑταῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν
τῷ καταντικρὺ τῆς προσβολῆς, καὶ τῇ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ
περιαγομένῃ κινήσει πέριξ αὐτὰς ἔλαβεν, καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν

b 4. ἤρχετο] ἤρξατο F
36 b 1. συνεπληροῦτο AVCg Iambl. Plut. (ed., συνεπλήρου τὸ libr.) Procl., cf. Cic. (*explebat*) Calc. (*complebat*): συνεπλήρου τὸ F Porph. b 2. λείπων ACg Plut. (ed., λεῖπον libr.) Procl.: λιπῶν V λεῖπον A^2 (o s. ω) F Porph. | τῆς τοῦ AVFC Plut. (pars libr. et ed., τῆς δὲ τοῦ cet. libr.) Procl.: τῆς δὲ τοῦ A^2 (δὲ s. ϛτ) g Porph. b 6. πᾶν FCg, cf. Cic. (*illud … omne*) Calc. (*omne … illud*): πάντ' A πάντα V ἅπαν Procl. (et cf. *Tim.* III 319, 8) | κατανηλώκει CYΘ Procl. (et cf. *Tim.* III 319, 8), cf. Cic. (*consumpserat*) Calc. (*consumptum erat*): καταναλωκει (sic) F ἀναλώκει A καταναλλώκει V ἀπανηλώκει Ψ c 1. εἰς ἓν κύκλῳ AVF, cf. Gal.^{a}: εἰς κύκλον A^2 (γρ i.m.) g Procl. (ed., cf. *Tim.* III 325, 22 et 331, 3; εἰς κύκλω libr.), cf. Cic. (*in orbem*) εἰς κύκλω (sic) C *in orbes* uert. Calc.

re. Iniziava a dividere in questo modo. In primo luogo, sottrasse una parte dal tutto; dopo questa ne separava una doppia di essa, poi ancora la terza, sesquialtera della seconda ma tripla della prima, poi una quarta, doppia della seconda, poi una quinta, tripla della terza, poi c
la sesta, otto volte la prima, poi una settima, ventisette volte la prima. Dopo aver fatto questo, riempiva sia gli intervalli doppi sia i tripli, ri- 36 a
tagliando ancora da lì delle parti e ponendole negli intervalli intermedi tra quelli presenti, in modo tale che in ciascun intervallo vi fossero due medietà, una che superi un estremo e sia superata dall'altro della stessa parte di essi stessi, l'altra che superi e sia superata per una stessa quantità numerica. Ma dal momento che, a partire da questi legami introdotti nelle distanze di prima, erano state generate distanze sesquialtere, epitrite e sesquiottave, egli riempiva tutti gli intervalli b
epitriti con l'intervallo sesquiottavo, facendone rimanere di ciascuno una parte, e la distanza individuata da questa parte rimanente era esprimibile nei termini del rapporto di numero a numero di 256/243. Alla fine ebbe così impiegato tutto ciò che era stato mescolato, da cui aveva ritagliato queste parti. Dunque, tagliando in due questa composizione nella sua interezza secondo la lunghezza e facendo intersecare le due parti tra loro nel punto mediano di ciascuna, come nella lettera χ, le curvò verso un solo punto come cerchi agganciandole c
ciascuna singolarmente e tra loro nel punto opposto a quello dell'intersezione: allora le prese tutt'attorno con un movimento regolare che

b 4-36 b 5. Plut. *An. procr.* 1027b-c b 4-36 b 1. Macrob. II 2, 15 (II 101, 27-102, 2) b 4-6. Procl. *Tim.* III 236, 16-9 (II 174, 11-4 D.), III 285, 19-22 (II 211, 31-212, 2 D.) b 7-c 2. Procl. *Tim.* III 302, 22-303, 2 (II 224, 4-7 D.) c 2-36 b 1. Iambl. *Nicom.* 190, 22-7 (119, 3-10 K. – P.) c 2-36 a 3. Ps.-Plut. *Mus.* 1138d c 2-36 a 2. Procl. *Tim.* III 305, 1-3 (II 225, 16-8 D.)
36 a 1-2. Procl. *TP* V 133, 5-7 a 2-5. Procl. *Tim.* III 306, 17-20 (II 226, 25-8 D.) a 3-4. Iambl. *Nicom.* 182, 2 (110, 9-10 K. – P.); Procl. *Tim.* III 234, 17-8 (II 172, 25-6 D.) a 5. Iambl. *Nicom.* 176, 10 (104, 17-8 K. – P.), sed secl. Vinel a 6-b 5. Plut. *An. procr.* 1020a-b; Porph. *Harm.* 114, 3-8 (92, 14-8 D.) a 6-b 1. Procl. *Tim.* III 308, 3-6 (II 227, 27-30 D.) b 2-6. Procl. *Tim.* III 312, 10-5 (II 230, 28-231, 2 D.) b 5-6. Procl. *TP* V 133, 7-9 b 6-c 1. Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 10 *AT* b 6-8. Procl. *Tim.* III 321, 7-9 (II 237, 8-10 D.) b 8-c 2. Procl. *Tim.* III 336, 14-5 (II 248, 8-9 D.) c 2-3. Procl. *Tim.* III 339, 17-8 (II 250, 20-1 D.) c 3-5. Procl. *Tim.* III 342, 13-5 (II 252, 17-9 D.)

δ' ἐντὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων. τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφή-
5 μισεν εἶναι τῆς ταὐτοῦ φύσεως, τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου. τὴν
μὲν δὴ ταὐτοῦ κατὰ πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγεν, τὴν δὲ
θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπ' ἀριστερά, κράτος δ' ἔδωκεν τῇ
d ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ· μίαν γὰρ αὐτὴν ἄσχιστον
εἴασεν, τὴν δ' ἐντὸς σχίσας ἑξαχῇ ἑπτὰ κύκλους ἀνίσους
κατὰ τὴν τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου διάστασιν ἑκάστην,
οὐσῶν ἑκατέρων τριῶν, κατὰ τἀναντία μὲν ἀλλήλοις προσ-
5 έταξεν ἰέναι τοὺς κύκλους, τάχει δὲ τρεῖς μὲν ὁμοίως, τοὺς
δὲ τέτταρας ἀλλήλοις καὶ τοῖς τρισὶν ἀνομοίως, ἐν λόγῳ δὲ
φερομένους.

Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς
σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς
e αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν·
ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλεκεῖσα
κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφο-
μένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς
5 τὸν σύμπαντα χρόνον. καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ
γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ
37 a ἁρμονίας ψυχή, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου
ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων. ἅτε οὖν ἐκ τῆς ταὐτοῦ
καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἔκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκρα-

e 1. συναγαγὼν AV Simpl., cf. Procl. *Tim.* III 382, 15 et 383, 12: συνάγων FCg Procl. e 2. διαπλεκεῖσα AFΘ Procl., rec. Wilamowitz (p. 388) Rivaud: διαπλακεῖσα VCYΨ Simpl., cf. Plot. I 1, 3, 19 et 14, 13, rec. Burnet

volgeva circolarmente attorno allo stesso punto, ma produsse uno dei cerchi come esterno, l'altro come interno. Così, il moto esterno lo chiamò come proprio della natura dell'identico, quello interno come proprio di quella del diverso. Impresse dunque al moto dell'identico una spinta verso destra, secondo il lato, a quello del diverso verso sinistra, secondo la diagonale, e conferì il comando al circuito dell'identico e d
del regolare: lasciò infatti solo questo indiviso, mentre quello interno lo divise sei volte in sette cerchi disuguali, ogni volta secondo una distanza doppia o tripla, in modo che fossero tre per ciascun tipo, e impartì l'ordine che i cerchi muovessero in direzioni reciprocamente opposte, tre simili in velocità, gli altri quattro dissimili tra loro e rispetto agli altri tre, pur muovendosi tutti secondo una certa ragione.

Dopo che l'intera composizione dell'anima ebbe completato la sua generazione secondo il piano di colui che la compose, questi si mise a costruire al suo interno tutto ciò che era della specie dei corpi e ad armonizzarli portando a coincidere centro con centro. Così e
l'anima, rivestendolo da ogni parte dal centro fino alle estremità del cielo e avvolgendolo circolarmente dall'esterno, nel suo volgere su sé stessa, diede inizio a un divino principio di vita, incessante e intelligente, teso verso la totalità del tempo. Così hanno avuto generazione il corpo del cielo, visibile, e l'anima stessa, invisibile e partecipe di ragionamento e armonia, migliore realtà che ebbe generazione tra 37 a
le realtà che sono state generate, per mano della migliore tra le realtà intelligibili e che sempre sono. Ora, poiché fu ottenuta dalla mescolanza di queste tre componenti, dalla natura del diverso, da quel-

c 5-7. Procl. *Tim.* III 349, 14-6 (II 257, 30-2 D.) c 7-d 7. Hippol. IV 8, 1 c 7-d 2. Procl. *Tim.* III 355, 19-20 (II 262, 16-7 D.) d 1-3. Philopon. *Aet.* VI 24 (197, 10-3) d 2-7. Procl. *Tim.* III 357, 12-8 (II 263, 19-25 D.) d 8-e 4. Simpl. *Cael.* 80, 2-7 d 8-e 1. Procl. *Tim.* III 326, 16-8 (II 241, 7-10 D.), III 378, 12-4 (II 279, 19-21 D.) d 8-9. Procl. *Tim.* V 129, 12-3 (III 261, 8-9 D.) e 1. Procl. *Tim.* III 382, 7 (II 282, 14 D.) e 2. Procl. *Tim.* III 382, 16-7 (II 282, 24-5 D.) e 2-5. Procl. *Tim.* III 384, 6-10 (II 283, 24-8 D.); Simpl. *Cael.* 375, 2-4 e 2-4. Procl. *Tim.* III 149, 21-3 (II 107, 31-3 D.); Simpl. *Cael.* 378, 33-4 e 3-37 a 2. Plut. *An. procr.* 1016b e 4-5. Simpl. *Cael.* 376, 32, *Phys.* 783, 19-20 e 5-37 c 5. Stob. I 49, 28 (I 358, 22-359, 17) e 5-37 a 2. Procl. *Tim.* III 395, 13-6 (II 292, 30-293, 1 D.)
37 a 2-7. Procl. *Tim.* III 399, 1-6 (II 295, 26-31 D.)

θεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα,
αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὑτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν
ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινου-
μένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτῳ τ' ἄν τι ταὐτὸν ᾖ καὶ ὅτου ἂν
b ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως καὶ ὁπότε
συμβαίνει κατὰ τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι
καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεί. λόγος δὲ
ὁ κατὰ ταὐτὸν ἀληθὴς γιγνόμενος περί τε θάτερον ὂν καὶ
περὶ τὸ ταὐτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὑτοῦ φερόμενος ἄνευ
φθόγγου καὶ ἠχῆς, ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ
ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν
διαγγείλῃ, δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς,
c ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ καὶ ὁ τοῦ ταὐτοῦ κύκλος
εὔτροχος ὢν αὐτὰ μηνύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης
ἀποτελεῖται· τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἄν
ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπῃ, πᾶν μᾶλλον ἢ
τἀληθὲς ἐρεῖ.

Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν ἀϊδίων θεῶν
γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς
ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπερ-
d γάσασθαι. καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῷον ἀΐδιον ὄν, καὶ
τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν.

37 a 6. λέγει Ag Porphyrius (apud Procl. *Tim.* III 405, 10-8) Procl. (et cf. III 418, 13-4 et passim in commentario) Simpl. Stob. (ed., λέγῃ libr.): λέγῃ A^2 (ηι s. ει) VFC Plut. λήγει susp. Amelius et Sosicrates (apud Procl. *Tim.* III 405, 6-10) b 5. ὑφ' αὑτοῦ AFg Stob., cf. Procl. *Tim.* III 414, 23-415, 6: ὑπ' αὐτοῦ VC Procl. b 7. ἰὼν VF Plut. Procl., cf. Calc. (*fertur*): ὢν ACg Stob. (ed., ἐὼν libr.) c 6. ἐνόησεν AVFC Philopon. Procl. Simpl. (*Phys.* 1154, 32) Stob.: ἐνενόησε g Simpl. (*Phys.* 703, 30-1) d 1. ἀΐδιον ὄν VF Philopon. Procl. (et cf. *Tim.* IV 6, 6) Simpl.: ἀΐδιον ACg Stob., fort. recte

la dell'identico e dall'essere, e secondo certi rapporti divisa in parti e riunita in unità, e, ancora, poiché volge circolarmente essa stessa verso sé stessa, ogniqualvolta essa colga qualcosa che abbia un essere passibile di dissoluzione o qualcosa che ne abbia uno indivisibile, producendo un movimento che attraversa sé stessa nella sua interezza dice a qualunque cosa esso sia identico o da qualunque cosa sia diverso, e soprattutto rispetto a cosa, dove, come e quando av- b
venga che ciascuna cosa sia o subisca una certa affezione, sia rispetto a ciascuna delle cose che hanno generazione sia rispetto a quelle che sono sempre nella stessa condizione. Ma il discorso che si genera come vero, tanto che riguardi ciò che è diverso quanto che riguardi l'identico, e condotto senza voce né suono in ciò che è causa per sé stesso di movimento, quando si generi circa il sensibile, e il cerchio del diverso, procedendo correttamente, lo trasmetta a tutta l'anima, si generano opinioni e credenze salde e vere; quando invece esso ri- c
guarda ciò che è oggetto di ragionamento e il cerchio dell'identico, seguendo la sua ottima traiettoria, ne rivela i contenuti, si realizzano per necessità intelletto e conoscenza; e se mai qualcuno affermasse che la realtà in cui queste due cose si generano è altro se non l'anima, affermerebbe qualsiasi cosa fuorché il vero.

Quando il padre, che lo aveva generato, colse che il cosmo era provvisto di movimento e vivente, prodotto di generazione come rappresentazione degli dèi eterni, ne fu positivamente colpito e, preso dalla gioia, pianificò di portarlo a compimento ancora più simile al modello. Dunque, come questo si trova a essere un viven- d
te eterno, così anche il nostro universo egli si impegnò a portarlo

a 5-b 3. Plut. *Epit. an. procr.* 1031c; Procl. *Tim.* III 407, 11-9 (II 302, 21-4 D.) a 6-7. Simpl. *Phys.* 1248, 24 a 7-b 3. Procl. *Tim.* III 407, 1-5 (II 302, 11-5 D.) b 3-6. Procl. *Tim.* III 411, 9-12 (II 305, 26-8 D.) b 6-c 5. Plut. *An. procr.* 1023e-f, *Epit. an. procr.* 1031c-d b 6-8. Procl. *Tim.* III 415, 7-10 (II 309, 3-6 D.) c 1-3. Procl. *Tim.* III 419, 1-3 (II 312, 6-8 D.) c 3-5. Procl. *Tim.* III 422, 16-8 (II 314, 32-4 D.) c 6-38 e 1. Stob. I 8, 45 (I 109, 7-111, 2) c 6-38 a 1. Philopon. *Aet.* XV 2 (553, 14-554, 8) c 6-d 7. Simpl. *Phys.* 703, 30-704, 6 et 1154, 32-1155, 8 c 6-d 2. Procl. *Tim.* IV 1, 4-9 (III 1, 6-9 D.) c 6-d 1. Philopon. *Aet.* XVI 4 (579, 22-6), *Op.* 304, 2-5 d 1. Simpl. *Cael.* 301, 17-8 d 1-2. Philopon. *Aet.* XV 3 (558, 13-5)

ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν, εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι· κινήσεις γάρ ἐστον, τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὖθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη. καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ τοιάδε, τό τε γεγονὸς εἶναι γεγονὸς καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμε-

d 5. ἐπενόει AVF Philopon. Simpl. Stob.: ἐπινοεῖ Cg Procl. ἐπινόει A^2 (sic, ι s. ε) e 3-4. καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται ΘΨ sicut Burnet: καὶ τό τ' ἦν καὶ τό τ' ἔσται AVY καὶ ὁπηνίκα ἦν καὶ ἔσται F καὶ τότ' ἦν καὶ A^2 (τό τ' ἔσται punct. not.) C καὶ τό τ' ἦν καὶ ἔσται Simpl. Stob. καὶ τό τε ἦν καὶ ἔσται Philopon. Procl. τὸ ἦν καὶ ἔσται Eus. Theodoret.

38 a 4. χρόνου AF, cf. Procl. *Tim.* IV 61, 3-6: χρόνον VC Eus. Procl. (et cf. IV 58, 3; 59, 19; 61, 9-10) Stob., rec. Cornford (p. 98 nt. 2) διὰ ... γενέσθαι om. g, cf. Int. Arm.

a compimento come tale nella misura del possibile. La natura di quel vivente era propria di un ente eterno, ma ciò non era possibile attribuirlo in modo compiuto al generato; lavorò allora al piano di produrre un'immagine mobile dell'eternità: così, organizzando l'intero cielo, egli produce un'immagine eterna dell'eternità – che permane nella sua unità –, un'immagine che avanza secondo il numero, e proprio questo è ciò cui noi abbiamo dato il nome di "tempo". Egli congegna così il generarsi, insieme a quel cielo che ave- e
va composto, di giorni e notti e mesi e anni, che non c'erano prima che esso avesse generazione: tutte queste sono parti del tempo, e sia l'"era" che il "sarà" sono forme generate del tempo, che inavvertitamente e in modo scorretto attribuiamo all'essere eterno. In effetti, noi diciamo che era, è e sarà, ma a esso, secondo il discorso vero, si addice solo l'"è", mentre è opportuno dire l'"era" e il 38 a
"sarà" solo a proposito della generazione che procede all'interno del tempo: questi due, infatti, sono movimenti, mentre ciò che, assolutamente privo di movimento, è sempre nella stessa condizione, non è opportuno dire che diviene più vecchio o più giovane nella generazione che si dà attraverso il tempo, né che ebbe generazione in un dato momento, né che ha avuto ora generazione, né che sarà in un tempo futuro, né in assoluto attribuirgli nulla di quanto la generazione ha apportato a ciò che è soggetto a movimento nell'ambito del sensibile: queste sono forme generate del tempo, che imita l'eternità e volge circolarmente secondo numero. A queste cose se ne aggiungono poi anche altre, che ciò che ha avuto generazio- b
ne "è" risultato di generazione, o che ciò che ha generazione "è" qualcosa che ha generazione, e ancora che ciò che avrà generazio-

d 3-7. Procl. *Tim.* IV 10, 10-6 (III 8, 12-7 D.) d 3. Procl. *Parm.* 908, 10-1, *Tim.* II 109, 1-3 (I 279, 5-6 D.), *TP* III 54, 23-4 d 6-7. Simpl. *Phys.* 717, 25-9 e 1-38 a 4. Philopon. *Aet.* VI 7 (140, 15-26) e 1-4. Procl. *Tim.* IV 44, 11-5 (III 34, 14-8 D.) e 1-3. Philopon. *Aet.* XV 2 (555, 22-5) e 3-38 b 2. Eus. XI 9, 7 e 3-38 a 4. Theodoret. II 34 e 3-38 a 2. Simpl. *Cael.* 301, 12-6 e 4-38 a 2. Simpl. *Phys.* 79, 1-4 e 4-38 a 1. Procl. *Tim.* IV 53, 17-20 (III 41, 25-8 D.)
38 a 1-8. Procl. *Tim.* IV 57, 17-58, 2 (III 44, 26-45, 4 D.) a 7-8. Procl. *Tim.* IV 38, 3-5 (III 29, 16-7 D.) a 8-b 5. Procl. *Tim.* IV 61, 11-6 (III 47, 21-6 D.)

νον, ἔτι τε τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ ὂν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν.

Περὶ μὲν οὖν τούτων τάχ' ἂν οὐκ εἴη καιρὸς πρέπων ἐν τῷ παρόντι διακριβολογεῖσθαι· χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾖ· τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος. ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν· σώματα δὲ αὐτῶν ἑκάστων ποιήσας ὁ θεὸς ἔθηκεν εἰς τὰς περιφορὰς ἃς ἡ θατέρου περίοδος ἤειν, ἑπτὰ οὔσας ὄντα ἑπτά, σελήνην μὲν εἰς τὸν περὶ γῆν πρῶτον, ἥλιον δὲ εἰς τὸν δεύτερον ὑπὲρ γῆς, ἑωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον εἰς [τὸν] τάχει μὲν ἰσόδρομον ἡλίῳ κύκλον ἰόντας, τὴν δὲ ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῷ δύναμιν· ὅθεν καταλαμβάνουσίν τε καὶ καταλαμβάνονται κατὰ ταὐτὰ ὑπ' ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ἑωσφόρος. τὰ δ' ἄλλα οἳ δὴ

b 7. διαιωνίας AVFC Philopon. Procl. Simpl. Stob. (I 181, 2): αἰωνίας A^2 (δι punct. not.) g Stob. (I 110, 12) c 6. πλανητά AV Eus. (XIII 18, 6) Procl.: πλανῆται FC πλάνητες g Eus. (XI 30, 2) Philopon. Theodoret. (pars libr. et ed., etiam πλανῆται uel πλανητά cet. libr.) c 8. ᾖειν ACΘ Eus. Stob.: ἵν' A^2 (γρ i.m.) ἦγεν VF ᾖει YΨ ᾖιεν Procl. d 3. τὸν secl. Burnet

ne "sarà" qualcosa che ha generazione, e che ciò che non è non "è" essere: in nessuno di questi casi parliamo con esattezza.

Visto il frangente, è probabile che questo non sia il momento opportuno per discutere in modo esatto di tutto ciò. Il tempo, dunque, ha avuto generazione insieme al cielo – affinché, venendo generati insieme, insieme possano anche venir dissolti, se mai qualche forma di dissoluzione dovesse ingenerarsi in essi – e secondo il modello della natura eterna – affinché gli fosse il più possibile simile: il mo- c
dello, infatti, è essere nella piena eternità, mentre l'altro, a sua volta, è risultato di generazione ed è e sarà senza interruzione per tutto il tempo. Così, a partire dal ragionamento e da un simile pensiero del dio circa la generazione del tempo, affinché il tempo venisse generato hanno avuto generazione il Sole e la Luna e altri cinque astri, che sono stati chiamati erranti, per scandire e preservare i numeri del tempo: nel momento in cui produsse ciascuno dei loro corpi, il dio li innestò sui circuiti che l'orbita del diverso percorreva, sette gli uni, sette gli altri; e la Luna la pose sul primo attorno alla Terra, il d
Sole sul secondo dalla Terra, la Stella del Mattino e quello che ha il nome del sacro Ermes su quelli che volgono ciascuno lungo un cerchio isodromo rispetto al Sole – ma ebbero entrambi in sorte una forza contraria rispetto a questo: per questa ragione il Sole, l'astro di Ermes e la Stella del Mattino si raggiungono e sono raggiunti reciprocamente allo stesso modo. Quanto agli altri corpi, ovvero dove

b 4-c 6. Philopon. *Aet.* VI 7 (140, 26-141, 11) b 4-c 3. Philopon. *Aet.* XV 2 (554, 8-16) b 5. Damasc. *Cael.* 467a 47-8; Procl. *Tim.* V 117, 13 (III 251, 28 D.); Simpl. *Phys.* 1154, 27-8 et 1164, 22 b 5-c 3. Procl. *Tim.* IV 63, 21-64, 3 (III 49, 20-6 D.); Simpl. *Cael.* 105, 9 et 15-6 et 20-3; Stob. I 20, 9[b] (I 180, 26-181, 5) b 5-c 2. Philopon. *Aet.* V 4 (115, 15-20) b 5-7. Cyr. II 54 (609d); Eus. XI 32, 3; Philopon. *Aet.* VI 7 (143, 21-3), VI 9 (153, 7-8), XV 2 (555, 20-2), XVI 4 (576, 16-8), XVIII 3 (618, 14-6) et *Op.* 8, 24-9, 1; Ps.-Iust. *Coh. Gr.* 33, 1 (70, 2-3); Theodoret. IV 42 b 6-7. Damasc. *Cael.* 467b 5-6 b 7-c 3. Simpl. *Phys.* 1155, 10-3 c 1-3. Philopon. *Aet.* XVIII 3 (607, 25-608, 1 et 618, 8-11) c 2-3. Philopon. *Aet.* V 1 (104, 2-3) c 3-8. Eus. XI 30, 2, XIII 18, 6; Theodoret. IV 39 c 3-6. Procl. *Tim.* IV 69, 1-5 (III 53, 1-5 D.) c 7-d 1. Procl. *Tim.* IV 77, 4-6 (III 59, 15-7 D.) c 7-8. Gal. *Tim.*[L] 5, 2-3; Procl. *Tim.* IV 151, 2 (III 117, 1-2 D.), IV 170, 19 (III 132, 9-10 D.) d 1-6. Procl. *Tim.* IV 78, 23-79, 5 (III 60, 24-30 D.) d 6-e 3. Procl. *Tim.* IV 88, 18-22 (III 68, 19-23 D.)

καὶ δι' ἃς αἰτίας ἱδρύσατο, εἴ τις ἐπεξίοι πάσας, ὁ λόγος
e πάρεργος ὢν πλέον ἂν ἔργον ὧν ἕνεκα λέγεται παράσχοι.
ταῦτα μὲν οὖν ἴσως τάχ' ἂν κατὰ σχολὴν ὕστερον τῆς ἀξίας
τύχοι διηγήσεως· ἐπειδὴ δὲ οὖν εἰς τὴν ἑαυτῷ πρέπουσαν
ἕκαστον ἀφίκετο φορὰν τῶν ὅσα ἔδει συναπεργάζεσθαι
5 χρόνον, δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῷα ἐγεν-
νήθη τό τε προσταχθὲν ἔμαθεν, κατὰ δὴ τὴν θατέρου φορὰν
39 a πλαγίαν οὖσαν, διὰ τῆς ταὐτοῦ φορᾶς ἰούσης τε καὶ κρατου-
μένης, τὸ μὲν μείζονα αὐτῶν, τὸ δ' ἐλάττω κύκλον ἰόν, θᾶττον
μὲν τὰ τὸν ἐλάττω, τὰ δὲ τὸν μείζω βραδύτερον περιήειν.
τῇ δὴ ταὐτοῦ φορᾷ τὰ τάχιστα περιιόντα ὑπὸ τῶν βραδύτερον
5 ἰόντων ἐφαίνετο καταλαμβάνοντα καταλαμβάνεσθαι· πάντας
γὰρ τοὺς κύκλους αὐτῶν στρέφουσα ἕλικα διὰ τὸ διχῇ κατὰ
b τὰ ἐναντία ἅμα προϊέναι τὸ βραδύτατα ἀπιὸν ἀφ' αὑτῆς οὖσης
ταχίστης ἐγγύτατα ἀπέφαινεν. ἵνα δ' εἴη μέτρον ἐναργές
τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει καθ' ἃ περὶ τὰς ὀκτὼ
φορὰς πορεύοιτο, φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ
5 τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα
εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῷα
ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου
c περιφορᾶς. νὺξ μὲν οὖν ἡμέρα τε γέγονεν οὕτως καὶ διὰ
ταῦτα, ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος,
μεὶς δὲ ἐπειδὰν σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον

d 7. ἱδρύσατο AV Procl.: ἱδρύσαντο FCg Stob., cf. Procl. *Tim.* IV 89, 3-90, 12
39 a 4. τὰ ΥΘΨ Procl.: om. AF περιήειν ... βραδύτερον (a 3-4) om. C περιήειν ... τάχιστα (a 3-4) om. Y a 6. αὐτῶν] αὐτὴ A^2 (ὴ s. ῶ, ν punct. not.) b 1. ἀπιὸν] ἀπιόντα F b 3. καθ' ἃ Archer-Hind, rec. Cornford (p. 115 nt. 1): καὶ τὰ AVCg Procl., rec. Burnet καὶ τὰς F ὡς τὰ Hermann c 3. μεὶς AVC (sed acc. mut.) g Procl. (ed., (ἡ)μεῖς libr.) Simpl.: μὴν F

e per quali cause il dio li abbia insediati, se uno volesse considerarle tutte, questo discorso, pur essendo secondario, verrebbe a imporre un'impresa maggiore di quella per cui lo stiamo pronunciando. Dunque, forse più tardi, a seconda degli impegni, si potrà trovare il tempo per una degna narrazione. In ogni caso, quando ciascuno dei corpi che erano necessari per supportare il compimento del tempo raggiunse il moto che gli si addiceva, e come corpi viventi, tenuti insieme con vincoli animati, furono generati e appresero l'ordine che era stato loro imposto, essi presero a volgere lungo il moto inclinato del diverso, che passa attraverso il moto dell'identico e ne è dominato, e di essi l'uno muoveva su un cerchio maggiore, l'altro su uno minore, e più velocemente quelli sul minore, più lentamente quelli sul maggiore. Così, a causa del moto dell'identico, quelli che volgono più velocemente apparivano raggiunti da quelli che volgono più lentamente, anche se in realtà li raggiungono: poiché infatti il moto dell'identico, a causa del suo avanzare contemporaneamente verso i segni contrari nel punto di intersezione, piegava tutti i loro cerchi a forma di spirale, il corpo che si allontanava più lentamente da esso, che si muoveva alla massima velocità, appariva massimamente vicino. Perché però vi fosse una misura distinta per la lentezza e la velocità reciproche secondo le quali i corpi muovono lungo gli otto moti, il dio accese un lume nella seconda orbita a partire dalla Terra, proprio quello che oggi ha per noi il nome di Sole, affinché esso potesse illuminare il più possibile l'intero cielo e quei viventi che era opportuno fossero messi a parte del numero, apprendendolo dal circuito dell'identico e del simile. È dunque in questo modo e per queste ragioni che hanno avuto generazione notte e giorno – ovvero l'orbita propria dell'unica e più saggia rivoluzione –; il mese, invece, ha ge-

e 3-6. Procl. *Tim.* IV 92, 1-4 (III 71, 1-4 D.) e 5-6. Eus. XIII 18, 7 e 6-39 a 3. Procl. *Tim.* IV 95, 7-11 (III 73, 22-6 D.); Simpl. *Cael.* 475, 11-4 39 a 4-b 2. Procl. *Tim.* IV 99, 19-100, 2 (III 77, 8-13 D.) b 2-c 1. Procl. *Tim.* IV 104, 5-11 (III 80, 23-9 D.) c 1. Procl. *Tim.* IV 180, 11-2 (III 139, 31-2 D.) c 1-d 2. Procl. *Tim.* IV 110, 21-111, 8 (III 86, 1-11 D.) c 1-d 1. Simpl. *Phys.* 703, 11-7

ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ
κύκλον. τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄν-
θρωποι, πλὴν ὀλίγοι τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς
ἄλληλα συμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥστε ὡς ἔπος
d εἰπεῖν οὐκ ἴσασιν χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει
μὲν ἀμηχάνῳ χρωμένας, πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς· ἔστιν
δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὅ γε τέλεος
ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν ἁπασῶν
τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχῃ σχῇ
κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα
κύκλῳ. κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν
ἄστρων ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπάς, ἵνα τόδε
e ὡς ὁμοιότατον ᾖ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῴῳ πρὸς τὴν τῆς
διαιωνίας μίμησιν φύσεως.

Καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπείργαστο
εἰς ὁμοιότητα ᾧπερ ἀπεικάζετο, τὸ δὲ μήπω τὰ πάντα ζῷα
ἐντὸς αὑτοῦ γεγενημένα περιειληφέναι, ταύτῃ ἔτι εἶχεν ἀνο-
μοίως. τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπειργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν
τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. ἦπερ οὖν νοῦς
ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον, οἵαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι,
καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.
10 εἰσὶν δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ

d 7. καὶ AV Procl.: om. FCg e 1. τελέῳ A, cf. Calc. (*perfecto*): τελείῳ V Procl. Simpl. τελεωτάτῳ FCg e 4. τὸ A^{pr}F Procl.: τῷ A (ω ex o, ι add. s. ω) VCg e 5. αὑτοῦ edd.^{Plat} Procl. (ed., αὐτοῦ libr.): αὐτοῦ AVFCg

nerazione quando la Luna, percorrendo tutt'attorno il proprio cerchio, riprende il Sole, mentre l'anno ogniqualvolta il Sole percorra completamente il proprio cerchio. Per quanto riguarda le orbite degli altri, gli uomini, non avendone alcuna nozione a parte pochi tra i molti, né danno loro nomi né, prendendole in considerazione, le misurano reciprocamente in termini numerici, cosicché, si potrebbe d
dire, non sanno che il tempo è anche nei loro movimenti erranti, incalcolabili per molteplicità e di varietà straordinaria. Tuttavia, non è meno possibile cogliere che il numero perfetto del tempo porta a compimento l'anno perfetto nel momento in cui le velocità relative realizzate simultaneamente da tutte e otto le orbite tornino al loro punto di partenza, misurate rispetto al cerchio dell'identico che muove in modo regolare. Così, secondo queste modalità e con queste finalità, furono generati tutti quegli astri che, nel loro attraversare il cielo, acquisirono movimenti mutevoli, affinché questo vivente fos- e
se in massima misura simile al vivente perfetto e intelligibile quanto all'imitazione della sua eterna natura.

Anche le altre cose fino alla generazione del tempo il dio le aveva già realizzate a somiglianza di ciò che imitava, ma il cosmo non era ancora arrivato a comprendere al suo interno tutti i viventi che hanno avuto generazione, e in questo era ancora dissimile dal modello. Egli produceva così questa sua parte ancora mancante, improntandola sulla base della natura del modello. Dunque l'intelletto, nella misura in cui osserva le forme che si trovano nel vivente che è veramente, quante e quali sono, pianificò che anche questo cosmo dovesse averne nelle stesse quantità e delle stesse qualità. Sono quattro in numero: una è il genere celeste degli dèi, un'altra il genere alato

d 2-7. Procl. *Tim.* IV 117, 1-6 (III 91, 1-5 D.); Stob. I 8, 45 (I 111, 3-7) d 3-7. Simpl. *Phys.* 703, 19-21 d 4-7. Ps.-Plut. *Fat.* 569a d 7-e 4. Procl. *Tim.* IV 120, 22-121, 4 (III 94, 4-9 D.) d 8-e 2. Simpl. *Cael.* 105, 28-30 e 4-7. Procl. *Tim.* IV 125, 1-4 (III 97, 1-4 D.) e 7-9. Plot. II 9, 6, 17-9 et VI 2, 21, 57-22, 3; Procl. *Crat.* 62, 1-2, *Tim.* II 28, 8-10 (I 224, 7-9 D.), II 173, 3-5 (I 323, 24-6 D.), II 283, 19-20 (I 400, 4-6 D.), IV 127, 14-6 (III 98, 24-6 D.), *TP* III 76, 23-77, 2, V 56, 17-20 et 58, 15-8; Syrian. 117, 21-2 e 7-8. Simpl. *Phys.* 296, 26 e 10-40 a 7. Philopon. *Aet.* XIII 13 (516, 25-517, 6) e 10-40 a 3. Gal.ª *Comp. Tim.* fr. 11 *AT* e 10-40 a 2. Procl. *Tim.* IV 135, 10-2 (III 104, 23-5 D.)

40 a πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπειργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἴη· τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὔκυκλον ἐποίει, τίθησίν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον. κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτά, περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ b τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν, ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ, τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἑστός, ἵνα ὅτι μάλιστα αὐτῶν ἕκαστον γένοιτο ὡς ἄριστον. ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῷα θεῖα ὄντα καὶ ἀΐδια καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει, τὰ δὲ τρεπόμενα καὶ πλάνην τοιαύτην ἴσχοντα, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐρρήθη, κατ' ἐκεῖνα γέγονεν· γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, ἰλλομένην δὲ c περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασιν. χορείας δὲ τούτων αὐτῶν καὶ παραβολὰς ἀλλήλων, καὶ [περὶ] τὰς τῶν κύκλων πρὸς ἑαυτοὺς ἐπανακυκλήσεις καὶ προχωρήσεις, ἔν τε ταῖς συνάψεσιν ὁποῖοι τῶν θεῶν κατ' ἀλλήλους γιγνόμενοι καὶ ὅσοι καταντικρύ, μεθ' οὕστινάς τε ἐπίπροσθεν ἀλλήλοις ἡμῖν τε κατὰ χρόνους οὕστινας ἕκαστοι κατακαλύ-

40 a 3. ἀπειργάζετο FCg Philopon. (ed., ἀπεργάζετο libr.) Procl. Simpl. (*Cael.* 436, 2): ἀπήρξατο A ἀπειργάζητο ἤρξατο V ἀπειργάσατο Simpl. (*Cael.* 454, 30) ἀπηργάζετο edd.[Plat] b 5. ἀΐδια καὶ κατὰ ταὐτὰ AV, cf. Procl. *Tim.* IV 165, 5: διὰ ταῦτα FCg Procl. Simpl., cf. Cic. (*ob eamque causam*) Calc. (*qua ex causa*), fort. recte b 8. ἰλλομένην F Procl. (pars libr. et ed., cf. *Tim.* IV 176, 10-9; 178, 1; 188, 21; εἰλλομένην cet. libr.) Simpl., cf. Aristot. *Cael.* II 13, 293 b 30-2 et Plut. *PQ* 8, 1006c: εἰλλομένην A, cf. Cic. (*sustinetur*) Calc. (*constrictam*) εἰλομένην V εἰλουμένην CYΨ, cf. Procl. *Tim.* IV 178, 1-9 εἰλουμένην Θ εἰλλομένην Gal. (ed., εἰλομένην libr.) c 1. περὶ FCg Gal. Procl. Simpl., rec. Cornford (p. 120 nt. 1): τὴν περὶ AV, rec. Burnet | διὰ] τοῦ A^2 (supra uerbum) c 4. περὶ secl. Ast, rec. edd.[Plat] c 5. προχωρήσεις Θ sicut edd.[Plat], cf. Cic. (*antecessiones*) et Calc. in commentario (168, 1 *progressus*): προσχωρήσεις AVFCYΨ Procl., cf. Calc. (*accessus*)

e che attraversa l'aria, terza è la specie che vive nell'acqua, mentre 40 a
una quarta è pedestre e vive sulla terra. Quanto al divino, egli realizzava la maggior parte della specie a partire dal fuoco, affinché fosse quanto più splendente e bella alla vista; la produceva, assimilandola all'universo, con una perfetta forma circolare, per poi porla nell'intelligenza del cerchio dominante, perché lo segua, distribuendola circolarmente per l'intero cielo, a comporre il cosmo come ordine vero, adornato in ogni sua parte. A ciascuno attribuì due movimenti, l'uno nello stesso luogo e secondo le medesime condizioni, perché esso pensa sempre per sé stesso le stesse cose sugli stessi oggetti, b
l'altro invece in avanti, dominato dal volgere del circuito dell'identico e del simile; questo lo rese però immobile e stabile rispetto agli altri cinque movimenti, affinché ciascuno fosse generato in modo tale da essere il più possibile perfetto. Proprio a partire da questa causa hanno avuto generazione tutti gli astri non erranti, che sono viventi divini ed eterni e che, nella misura in cui volgono sempre secondo le medesime condizioni e nello stesso luogo, permangono sempre nella stessa posizione; gli altri, che producono invece movimenti mutevoli e mantengono così un moto errante, hanno avuto generazione secondo quelle diverse modalità che sono state enunciate in precedenza; invece la Terra, nostra nutrice, il dio la congegnò ché, ruotando intorno all'asse che si estende attraverso l'uni- c
verso, fosse guardiana e artefice di notte e di giorno, prima e più anziana tra gli dèi che hanno avuto generazione all'interno del cielo. Ora, le danze di questi astri e il loro muoversi l'uno vicino all'altro, e il ritorno all'indietro dei cerchi e i loro avanzamenti, e quali tra gli dèi siano in congiunzione tra loro e quanti in opposizione, e dietro quali si occultino l'uno con l'altro al nostro sguardo e se-

40 a 2-b 8. Simpl. *Cael.* 454, 29-455, 8 a 2-4. Procl. *Tim.* IV 145, 1-3 (III 112, 20-2 D.); Simpl. *Cael.* 436, 1-3 a 4. Procl. *Tim.* IV 149, 1 (III 115, 18 D.) a 4-7. Procl. *Tim.* IV 150, 12-5 (III 116, 22-5 D.) a 7-b 4. Procl. *Tim.* IV 154, 4-9 (III 119, 11-6 D.) b 4-8. Procl. *Tim.* IV 162, 22-163, 2 (III 126, 6-10 D.) b 8-c 3. Procl. *Tim.* IV 172, 1-5 (III 133, 11-5 D.); Simpl. *Cael.* 517, 7-9 b 8-c 1. Gal. *Hipp. Epid. III* 128, 18-9 c 3-d 3. Procl. *Tim.* IV 187, 6-16 (III 145, 1-11 D.)

πτονται καὶ πάλιν ἀναφαινόμενοι φόβους καὶ σημεῖα τῶν
d μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι
πέμπουσιν, τὸ λέγειν ἄνευ δι' ὄψεως τούτων αὐτῶν μιμη-
μάτων μάταιος ἂν εἴη πόνος· ἀλλὰ ταῦτά τε ἱκανῶς ἡμῖν
ταύτῃ καὶ τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν εἰρημένα φύσεως
5 ἐχέτω τέλος.

Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γέ-
νεσιν μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμ-
προσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ
που τούς γε αὑτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν
e παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων
ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν
ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον. οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους
ἡμῖν ἡ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω.
5 Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγενέ-
σθην, τούτων δὲ Φόρκυς Κρόνος τε καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ
41 a τούτων, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ῥέας Ζεὺς Ἥρα τε καὶ πάντες
ὅσους ἴσμεν ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν, ἔτι τε τούτων
ἄλλους ἐκγόνους. ἐπεὶ δ' οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν
φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν θεοὶ
5 γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας
τάδε.

d 1. οὐ AV, cf. Cic. (*rationis expertibus*): om. A^2 (punct. not.) FCg Procl., cf. Calc. (*his qui ... possunt*) d 2. δι' ὄψεως VCg, rec. Taylor (p. 244) Cornford (p. 135 nt. 1): διόψεως A Procl. (ed., cf. *Tim.* IV 194, 23-195, 5; δι' ὄψεως libr., cf. IV 193, 15), rec. Wilamowitz (p. 388) Jonkers (p. 102) δὲ ὄψεως F τῶν δι' ὄψεως Archer-Hind, cf. Theon 146, 6 et Procl. *Tim.* IV 188; 7-8, fort. recte | αὐτῶν FC Procl., cf. Cic. (*earum rerum*) Calc. (*earum*), rec. Cornford (p. 135 nt. 1): αὖ τῶν AVg, rec. Burnet d 9. εἰδόσιν A^2 (σ ex τ, ι i.r.) g Cyr. Philopon. (ed., εἰδότων libr.) Procl.: εἰδότων AVFC Athenag. Eus. (pars libr. et ed., εἰδόσιν cet. libr.) Theodoret. (I 59; pars libr. et ed. ad III 34, εἰδόσιν cet. libr.)

41 a 2. ἀδελφοὺς A (i.r.) V Cyr. Eus. (XIII 1, 2; pars libr. et ed. ad II 7, 2, πάντας add. cet. libr.) Philopon., cf. Cic. (*fratres inter se*) Calc. (*de quorum fraternitate*): πάντας ἀδελφοὺς Fg Athenag. Eus. (XIII 14, 5) Procl. πάντας C a 4. φανερῶς AVCg Eus. Procl., cf. Cic. (*palam*): ἀφανῶς A^2 (ἀ s. φ, ερ punct. not.) F Philopon. Simpl. | θεοὶ FCg Eus. Philopon. Procl. (post φαίνονται) Simpl.: οἱ θεοὶ AV

condo quali tempi ciascuno lo faccia per poi riapparire, arrecando così paure e presagi sugli eventi futuri a chi non è capace di calcolo, ecco, parlare di ciò senza passare per l'osservazione di riproduzioni di queste stesse cose sarebbe inutile fatica. Ma a questo punto sia tutto ciò sufficiente per noi, e i discorsi sulla natura degli dèi visibili e generati abbiano qui la loro fine. d

Parlare poi delle altre divinità e conoscerne la generazione eccede le nostre capacità, ma occorre credere a quelli che ne hanno parlato in passato, poiché erano discendenti di dèi – o almeno così dicevano – e dunque avevano in qualche modo una chiara conoscenza dei loro antenati. È pertanto impossibile non credere a figli di dèi, anche se si pronunciano senza dimostrazioni verosimili e necessarie, e occorre quindi che noi, seguendo le consuetudini, crediamo loro, poiché affermano di riportare notizie che sono loro familiari. Ebbene, la generazione da essi proposta relativamente a questi dèi valga anche per noi e sia enunciata in questo modo: come figli di Gea e Urano vennero generati Oceano e Teti, e figli di questi furono Forci, Crono, Rea e tutti gli altri che nacquero con loro, e da Crono e Rea nacquero Zeus ed Era e tutti gli altri che sappiamo esser detti loro fratelli, e ancora altri, figli di questi. Dunque, nel momento in cui ebbero generazione tutti gli dèi, quelli il cui volgere è manifesto e quelli che si manifestano nella misura in cui vogliono, ecco colui che ha generato questo universo affermare rivolto a loro quanto segue: e 41 a

d 3-41 a 3. Philopon. *Aet.* XVIII 8 (633, 21-634, 12) d 3-5. Philopon. *Aet.* XVIII 9 (638, 21-3); Procl. *Tim.* IV 195, 20-2 (III 151, 9-10 D.) d 6-41 a 3. Athenag. 23, 2; Eus. II 7, 1-2, XIII 1, 1-2 et 14, 5 d 6-e 3. Cyr. VIII 25 (913a), VIII 45 (936c); Theodoret. I 59 et III 34 d 6-7. Procl. *Alc.* 74, 8-9 et *Tim.* IV 140, 15-7 (III 108, 31-2 D.), IV 197, 1-2 (III 152, 5-6 D.) d 7-e 2. Procl. *Tim.* IV 206, 3-7 (III 159, 8-12 D.) e 1-2. Clem. *Strom.* V 13, 85, 1 e 2-4. Procl. *Tim.* IV 207, 19-22 (III 160, 13-6 D.) e 3-4. Procl. *Tim.* IV 199, 6-8 (III 153, 27-8 D.) e 5-41 a 2. Cyr. III 4 (617b) e 5-6. Philopon. *Aet.* XVIII 8 (635, 5-7); Procl. *Tim.* V 13, 1-2 (III 171, 19-20 D.) e 6-41 a 1. Procl. *Tim.* V 28, 10-1 (III 183, 7-8 D.) 41 a 1-2. Procl. *Tim.* V 36, 21-2 (III 189, 19-21 D.) a 2-3. Procl. *Tim.* V 39, 19 (III 191, 25 D.) a 3-d 3. Simpl. *Cael.* 106, 6-25 a 3-b 6. Eus. XIII 18, 10 a 3-7. Philopon. *Aet.* IV 14 (93, 22-94, 1) a 3-6. Procl. *Tim.* V 43, 7-10 (III 194, 16-9 D.)

Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ
b δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως
5 μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε. νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα, τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν
c αὐτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δη-

a 7-8. δι' ἐμοῦ γενόμενα F, cf. *AT*: ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα AVg Mich. Stob. Them., cf. Int. Arm. τάδε δι' ἐμοῦ γενόμενα A^2 (τάδε γρ i.m.) om. C Athenag. (libr.) Cyr. Eus. Philo Philopon. Procl. Simpl., non uert. Cic. a 8. μὴ ἐθέλοντος AV (et γε om.) Philo, cf. Cic. (*me inuito*): μὴ θέλοντος Athenag. Eus. ἐθέλοντος A^2 (μὴ punct. not.) FY Cyr. Mich. Philopon. Procl. Simpl. Stob. Them., cf. Calc. (*me tamen ita uolente*) Int. Arm. θέλοντος CΘΨ om. *AT*, ut uid. (cum ἐμοῦ γε) b 1. τό] τὸ δέ A (δέ s. ὸ) b 7. ἀγέννητα V Philopon. (ed. ad *Op.* 5, 1, γενητά libr.): ἀγένητα A Cyr. Philopon. (*Aet.* 94, 3 et 508, 26) Procl. (et cf. *Tim.* V 80, 25) Simpl. Syrian. γενητά FYΘ γεννητά C (et γένη post τρία) om. Ψ

«Dèi di dèi, le opere di cui sono artefice e padre per mia arte feci che fossero generate non dissolvibili, perché io non ho voluto che lo fossero. Tutto ciò che è prodotto di un legame è dissolvibile, ma vo- b
ler dissolvere ciò che è armonizzato in bellezza e si trova in una buona condizione è proprio di un essere malvagio. Per queste ragioni, anche se avete avuto generazione e pur non essendo immortali né assolutamente immuni da dissoluzione, in nessun caso sarete dissolti né incorrerete nella morte, perché siete protetti per sorte dalla mia volontà, legame ancora maggiore e più potente di quelli con cui veniste legati quando aveste generazione. Ora, dunque, apprendete ciò che io dico rendendolo esplicito per voi. Ancora tre generi mortali rimangono non generati, e se questi non avranno generazione il cielo non sarà completo: non avrà in sé tutti i generi dei viventi, il che è inve- c
ce necessario, se è destinato a essere completo. Se però essi avessero generazione e venissero a partecipare della vita per mia arte, risulterebbero uguali agli dèi. Pertanto, affinché essi siano mortali e questo universo sia davvero universalmente compiuto, volgete voi, secondo

a 7. Asclep. 103, 11; Clem. *Strom.* V 14, 102, 5; Cyr. II 29 (585d); Eus. XIII 13, 28; Procl. *Tim.* II 156, 15-6 (I 312, 17-8 D.), II 161, 3-4 (I 315, 25-6 D.), III 124, 1-2 (II 89, 27-8 D.), V 50, 1 (III 199, 15 D.) et passim in commentario, *TP* III 76, 4-5; Ps.-Iust. *Coh. Gr.* 20, 2 (50, 18-9) et 22 (54, 18); Simpl. *Phys.* 1361, 2-3 a 7-d 3. Cyr. II 33 (589c-d) a 7-b 6. August. *Ciu.* XIII 16, 25-34 (sed ex Ciceronis interpretatione, ergo omitto in apparatu); Eus. XI 32, 4; Philo *Aet.* 13; Simpl. *Phys.* 1337, 22-8; Stob. I 20, 10 (I 181, 7-14) a 7-b 4. Mich. 33, 17-22; Them. *PN* 12, 33-13, 5 a 7-b 2. *AT* fr. 12; Philopon. *Aet.* VI 4 (128, 1-4) a 7-b 1. Athenag. 6, 3 a 7-8. Procl. *Tim.* II 89, 17-9 (I 265, 29-30 D.) et V 59, 1-2 (III 206, 22-3 D.), *TP* V 57, 20-2 a 8-b 2. Procl. *Tim.* V 63, 3-4 (III 209, 27-8 D.); Simpl. *Cael.* 351, 15-6 b 1-2. Philopon. *Aet.* prooemium ad librum VI (119, 20-1), VI κεφ. δ (121, 2-3), VI 3 (127, 14-5), XVII 1 (592, 15-6); Procl. *Parm.* 833, 3-4; Simpl. *Cael.* 346, 22-3 b 2-6. Cyr. III 24 (637b); Philopon. *Aet.* VI 28 (225, 27-228, 5), XVII 5 (600, 27-601, 4); Procl. *Tim.* V 69, 18-23 (III 215, 1-5 D.) b 2-5. Ps.-Iust. *Coh. Gr.* 23, 1 (55, 3-6) b 2-4. Procl. *TP* I 119, 17-9; Simpl. *Cael.* 108, 33-4 et 351, 17-8 b 2-3. Philopon. *Aet.* VII 13 (272, 9-10), XVII 2 (596, 9-10) et 3 (597, 4-5) et 4 (599, 12-3) b 3-6. Philopon. *Aet.* VIII 4 (311, 4-7) b 4-5. Procl. *Crat.* 51, 6-8 b 5-6. Procl. *Tim.* III 15-6 (II 16, 9-11 D.) b 6-d 3. Philopon. *Op.* 4, 25-5, 15 b 6-d 1. Philopon. *Aet.* IV 14 (94, 2-13) b 6-c 6. Philopon. *Aet.* XIII 12 (508, 24-509, 6) b 6-7. Procl. *Alc.* 242, 5, *Tim.* V 76, 8-9 (III 220, 9-10 D.) b 7-c 5. Syrian. 41, 15-9 b 7-c 3. Procl. *Tim.* V 77, 15-9 (III 221, 8-12 D.) b 7-8. Simpl. *Phys.* 1361, 3-4 c 1-5. Simpl. *Phys.* 1361, 5-9 c 2-d 2. Philopon. *An.* 11, 35-12, 6 c 3-5. Procl. *Tim.* V 84, 21-3 (III 227, 1-3 D.), *TP* VI 28, 3-5

μιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῷα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε.

Ταῦτ' εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα. συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις ἕνειμέν θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ, δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζῴων τὸ θεοσεβέστατον, διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ. ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν,

e 1. ὡς AVg Procl. Ps.-Plut., cf. Alcin. 172, 8: om. FC e 5. χρόνων AFCΨ: χρόνον YΘ (sed ω ex o, fort. eadem manu) χρόνῳ V χρόνου Procl.
42 a 1. ζῴων] ζῷον VF

natura, alla produzione secondo arte dei viventi, imitando la potenza che ho applicato alla vostra generazione. Ora, quanto vi è in loro che è opportuno abbia lo stesso nome degli immortali, perché è detto divino e comanda in quanti tra essi vogliono sempre seguire voi e la giustizia, io stesso ve lo darò, avendolo già seminato e avendo dato a esso principio; per ciò che rimane, invece, realizzate e genera- d
te voi i viventi intrecciando mortale a immortale, cresceteli provvedendo al loro nutrimento e di nuovo accoglieteli quando periscono».

Questo disse, e di nuovo nel cratere di prima, in cui aveva mescolato l'anima dell'universo, producendo una perfetta unione, riversava quanto era avanzato degli elementi usati in precedenza mescolandoli in un modo pressoché identico, benché essi non fossero più puri e sempre nella stessa condizione, ma secondi e terzi per qualità. Composto il tutto, divise anime nello stesso numero degli astri, e ne attri- e
buì ciascuna a un astro; così, avendole collocate come su un carro, mostrò loro la natura dell'universo e rivelò loro le leggi decretate dal fato nel modo seguente. Volle che una prima generazione fosse stabilita unica per tutte, perché nessuno fosse penalizzato a causa sua, e che esse, disseminate ciascuna sullo strumento dei tempi che le fosse appropriato, dovessero svilupparsi come il più pio tra i viventi; tut- 42 a
tavia, essendo la natura umana duplice, il genere più forte sarebbe stato quello in seguito chiamato "maschio". Ebbene, nel momento in cui, per necessità, le anime vengano impiantate nei corpi, e qualco-

c 5-6. Procl. *Remp.* I 166, 6-8 (cum d 2: ζῷα ἀπεργάζεσθε καὶ γεννᾶτε), *Tim.* III 397, 9-10 (II 294, 12-3 D.) et V 87, 16-7 (III 229, 6-7 D.), *TP* III 76, 6-7 c 6-d 1. Procl. *Tim.* V 88, 19-22 (III 230, 1-4 D.) c 7-8. Procl. *Tim.* V 166, 6-7 (III 289, 22-3 D.) d 1-3. Simpl. *Phys.* 1152, 13-5 d 1-2. Procl. *Tim.* V 94, 3-4 (III 234, 6-7 D.) d 2-3. Procl. *Tim.* V 100, 7-8 (III 238, 27-8 D.); Simpl. *Cael.* 372, 23 d 4-7. Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 13 *AT* d 4-6. Procl. *Tim.* III 221, 18-21 (II 163, 12-5 D.) et V 107, 15-7 (III 244, 9-11 D.), *TP* III 76, 17-20 d 6-7. Procl. *Tim.* V 125, 4-5 (III 257, 30-1 D.) d 8-e 2. Ps.-Plut. *Fat.* 573d d 8-e 1. Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 14 *AT*; Procl. *Tim.* V 128, 1-2 (III 260, 5-6 D.) e 1-3. Procl. *Remp.* II 357, 19-20 e 1-2. Procl. *Tim.* V 134, 11-2 (III 265, 13-4 D.) e 2-3. Procl. *Tim.* V 143, 1 (III 271, 28 D.) e 3-4. Procl. *Tim.* V 148, 1-2 (III 275, 24-5 D.) e 4-42 a 1. Procl. *Tim.* V 152, 12-4 (III 279, 3-5 D.) 42 a 1-3. Procl. *Tim.* V 155, 1-3 (III 281, 1-3 D.) a 3-4. Procl. *Tim.* V 159, 9-10 (III 284, 13-4 D.)

πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίγνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῆ καὶ λύπῃ μεμειγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἑπόμενα αὐτοῖς καὶ ὁπόσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα. ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκῃ βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ· καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξοι, σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἷς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν, ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὑτῷ συνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως. διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος, ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τἆλλα ὅσα ὄργανα χρόνου· τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά, τό τ' ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγενέσθαι, τοῦτο καὶ πάνθ' ὅσα ἀκόλουθα ἐκείνοις ἀπεργασαμένους, ἄρχειν καὶ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ

a 5. μίαν AVg Stob. (I 448, 18), cf. Cic. (*unum*): om. FC Stob. (I 301, 2) Procl., non uert. Calc. b 2. δίκῃ AV Stob., cf. Alcin. 172, 14: ἐν δίκῃ FCg Procl. b 4-5. καὶ συνήθη AV: om. FCg Procl. Stob., non uert. Cic. Calc., fort. recte c 1. μεταβαλοῖ edd.^{Plat}: μεταβάλοι AVFCg Procl. Stob. μεταβάλλοι A^2 (λ s. λο) c 3. μεταβαλοῖ edd.^{Plat}: μεταβάλοι AVF μεταβάλλοι A^2 (λ s. λο) C Procl. Stob. μεταβάλλει g, cf. Procl. *Tim.* V 174, 6 d 3. τῆς AVCΘΨ Procl. Ps.-Plut. (pars libr. et ed., τοῖς cet. libr.): τοῖς FY d 5. χρόνου] χρόνῳ susp. Plut. *PQ* 8, 1006c-e

sa sopraggiunga, qualcos'altro si separi dai rispettivi corpi, in primo luogo si genererà necessariamente in tutte un'unica percezione connaturata derivante da violente affezioni, in secondo luogo un amore misto a piacere e dolore, e insieme a questi paura e animosità e tutto b
ciò che consegue a essi e tutto quello che è invece a essi per natura contrario. Se le anime sapranno dominare tutte queste cose, vivranno in giustizia, se invece ne saranno dominate, nell'ingiustizia: così, chi abbia ben vissuto il tempo che gli è proprio, tornando nuovamente alla dimora dell'astro corrispondente, potrà avere una vita felice e conforme alla sua natura, mentre chi abbia fallito in queste condotte passerà alla natura femminile nella seconda generazione. Se poi, pur c
in questa condizione, non desistesse ancora dal vizio, visto il tipo di vizio per cui si è reso malvagio, passerà sempre a una natura ferina tale da accordarsi per somiglianza alla genesi del tipo di vizio, e poi, in un progressivo mutare, non smetterà di patire fino a che, lasciandosi condurre dall'orbita dell'identico e del simile che è in lui e dominando con la ragione la grande massa di fuoco, acqua, aria e terra, d
priva di razionalità e recalcitrante, che gli è cresciuta addosso, non torni alla forma della condizione che è prima e ottima. Avendo prescritto per gli individui tutte queste leggi, al fine di non essere causa del male che successivamente occorresse a chiunque di essi, ne seminò alcuni sulla Terra, altri sulla Luna, altri ancora su tutti i rimanenti strumenti del tempo; dopo questa semina affidò agli dèi giovani il compito di plasmare corpi mortali e di aggiungere, generandolo, ciò che ancora rimaneva mancante dell'anima umana, e ancora, una e
volta che avessero realizzato queste azioni e tutto ciò che esse impli-

a 5-d 2. Stob. I 49, 62 (I 448, 18-449, 9) a 5-b 1. Procl. *Tim.* V 161, 1-5 (III 285, 22-6 D.); Stob. I 47, 2 (I 301, 2-6) b 2. Procl. *Tim.* V 165, 5-6 (III 288, 28-9 D.) b 3-5. Procl. *Tim.* V 166, 10-2 (III 289, 26-8 D.) b 5-c 1. Procl. *Tim.* V 152, 7-8 (III 278, 30-1 D.), V 169, 16-7 (III 292, 10-1 D.) c 1-4. Procl. *Tim.* V 172, 16-9 (III 294, 18-21 D.) c 4-d 2. Procl. *Tim.* V 174, 16-175, 2 (III 296, 1-6 D.) c 5-d 1. Procl. *Alc.* 57, 13-5 d 2-e 4. Ps.-Plut. *Fat.* 573e-f d 2-4. Procl. *Tim.* V 180, 16-7 (III 300, 21-2 D.) d 3-4. Ps.-Plut. *Fat.* 573f d 4-5. Procl. *Tim.* V 186, 1-2 (III 304, 1-2 D.), *TP* VI 86, 7-9 d 5-6. Procl. *Tim.* V 194, 1-2 (III 310, 3-4 D.) d 6-e 2. Procl. *Tim.* V 195, 21-196, 2 (III 311, 17-20 D.) e 2-4. Procl. *Tim.* V 197, 17-9 (III 312, 26-8 D.)

ἄριστα τὸ θνητὸν διακυβερνᾶν ζῷον, ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον.

Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει· μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπείθοντο αὐτῇ, καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι
43 a μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταὐτὸν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες, ἓν ἐξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον. αἱ δ' εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ' ἐκράτουν οὔτ' ἐκρατοῦντο, βίᾳ δὲ ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ
b μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον, ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως, τὰς ἓξ ἁπάσας κινήσεις ἔχον· εἷς τε γὰρ τὸ πρόσθε καὶ ὄπισθεν καὶ πάλιν εἰς δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ κάτω τε καὶ ἄνω καὶ πάντῃ κατὰ τοὺς ἓξ τόπους πλανώμενα
5 προῄειν. πολλοῦ γὰρ ὄντος τοῦ κατακλύζοντος καὶ ἀπορρέοντος κύματος ὃ τὴν τροφὴν παρεῖχεν, ἔτι μείζω θόρυβον ἀπειργάζετο τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα ἑκάστοις, ὅτε
c πυρὶ προσκρούσειε τὸ σῶμά τινος ἔξωθεν ἀλλοτρίῳ περιτυχὸν ἢ καὶ στερεῷ γῆς ὑγροῖς τε ὀλισθήμασιν ὑδάτων, εἴτε ζάλῃ πνευμάτων ὑπὸ ἀέρος φερομένων καταληφθείη,

e 7. τάξιν AVCY (πατρὸς compendiatum CY) Θ Philopon. Procl., cf. Gal.*: διάταξιν A^2 (διά add. extra uersum et acc. ras. del.) πρόσταξιν F τάξει Ψ
43 b 1. προϊέναι] προσιέναι AV b 5. προῄειν AVCΘ Procl. (ed., προήειεν libr.): προῄει A^2 (ν ras. del.) YΨ προίει F c 2. στερεῷ γῆς AFCg: στερεῶτης (sic) V στερεῷ γῆς πάγῳ Procl., rec. Burnet c 3. φερομένων Y Procl.: φερομένου AFC φερομένη V Phot. Suid. φερομένω Θ φερομένοις Ψ

cano, di governare il genere mortale e condurlo nel modo migliore e più bello possibile, perché non divenisse causa di mali per sé stesso.

Così egli, impartendo tutti questi ordini, permaneva nella condizione che gli è propria. E mentre vi permaneva, i suoi figli, cogliendo l'ordine del padre, a esso davano seguito: prendendo il principio immortale del vivente mortale imitavano il loro artefice e, sottraendo temporaneamente dal cosmo parti di fuoco e terra e acqua e aria, che poi gli sarebbero state di nuovo rese, compattavano insieme le 43 a
parti prese non con i legami indissolubili con cui essi stessi erano tenuti insieme, ma, unendoli con chiodi fitti, invisibili per la loro piccolezza, e producendo così da tutte quelle parti un'unità per ciascun corpo, fissavano all'interno del corpo, che è soggetto a fluire di ogni tipo, le orbite dell'anima immortale. Ma le orbite, come fissate in un flusso d'acqua abbondante, né lo dominavano né ne erano dominate, ma con violenza ne erano trascinate e lo trascinavano, cosicché il vivente era sì in movimento nella sua interezza, ma avan- b
zava dove gli capitasse senza ordine né razionalità, poiché possedeva tutti e sei i movimenti: i corpi avanzavano in avanti e all'indietro, e poi verso destra e verso sinistra, e in basso e in alto, errando in ogni direzione secondo questi sei luoghi. Infatti, benché l'onda che offriva il cibo fosse già abbondante nel suo affluire e defluire, agitazione ancora maggiore producevano le affezioni determinate da ciò che andava a impattare su ciascun corpo, quando gli capitasse di an- c
darsi a scontrare con un fuoco estraneo proveniente dall'esterno, o anche con una massa di terra, o umidi flussi di acqua, o anche qualora fosse investito da un turbine di venti portati dall'aria, e i mo-

e 5-43 a 2. Philopon. *Aet.* XI 14 (461, 6-14) e 5-6. Damasc. *Phaed.* I 151, 6-7 (93, 3-4); Procl. *Tim.* V 200, 3-4 (III 314, 23-4 D.) e 6-8. Gal.^{a} *Tim.* fr. 15 *AT* e 6-7. Procl. *Tim.* V 202, 1-2 (III 315, 17-8 D.) e 7-43 a 2. Procl. *Tim.* V 203, 3-8 (III 316, 15-20 D.)
43 a 1-2. Procl. *Tim.* V 210, 3-4 (III 321, 17-8 D.) a 3-6. Procl. *Tim.* V 208, 5-8 (III 320, 10-3 D.) a 4-7. Gal. *Tim.*^{L} 6, 6-9; Simpl. *Phys.* 1077, 8-10 a 6-7. Gal.^{gr} *Corp. compl.* 42, 17-9 (= Gal.^{a} fr. 16 *AT*); Procl. *Tim.* V 213, 1-2 (III 323, 14-5 D.) a 7-b 5. Procl. *Tim.* V 217, 12-7 (III 326, 22-7 D.) a 7-b 4. Stob. I 19, 7 (I 167, 19-23) b 5-c 5. Procl. *Tim.* V 220, 22-221, 8 (III 329, 4-12 D.) b 5-7. Gal.^{gr} *Corp. compl.* 42, 20-3 (= Gal.^{a} fr. 17 *AT*) c 3. *EM* 407; Phot. II 240 (ζ 9); Suid. II 500, 3 (ζ 13)

καὶ ὑπὸ πάντων τούτων διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ
5 τὴν ψυχὴν φερόμεναι προσπίπτοιεν· αἳ δὴ καὶ ἔπειτα διὰ
ταῦτα ἐκλήθησάν τε καὶ νῦν ἔτι αἰσθήσεις συνάπασαι κέ-
κληνται. καὶ δὴ καὶ τότε ἐν τῷ παρόντι πλείστην καὶ
μεγίστην παρεχόμεναι κίνησιν, μετὰ τοῦ ῥέοντος ἐνδελεχῶς
d ὀχετοῦ κινοῦσαι καὶ σφοδρῶς σείουσαι τὰς τῆς ψυχῆς περι-
όδους, τὴν μὲν ταὐτοῦ παντάπασιν ἐπέδησαν ἐναντία αὐτῇ
ῥέουσαι καὶ ἐπέσχον ἄρχουσαν καὶ ἰοῦσαν, τὴν δ' αὖ θατέρου
διέσεισαν, ὥστε τὰς τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου τρεῖς
5 ἑκατέρας ἀποστάσεις καὶ τὰς τῶν ἡμιολίων καὶ ἐπιτρίτων
καὶ ἐπογδόων μεσότητας καὶ συνδέσεις, ἐπειδὴ παντελῶς
λυταὶ οὐκ ἦσαν πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος, πάσας μὲν
e στρέψαι στροφάς, πάσας δὲ κλάσεις καὶ διαφθορὰς τῶν
κύκλων ἐμποιεῖν, ὁσαχῇπερ ἦν δυνατόν, ὥστε μετ' ἀλλήλων
μόγις συνεχομένας φέρεσθαι μέν, ἀλόγως δὲ φέρεσθαι, τοτὲ
μὲν ἀντίας, ἄλλοτε δὲ πλαγίας, τοτὲ δὲ ὑπτίας· οἷον ὅταν
5 τις ὕπτιος ἐρείσας τὴν κεφαλὴν μὲν ἐπὶ γῆς, τοὺς δὲ πόδας
ἄνω προσβαλὼν ἔχῃ πρός τινι, τότε ἐν τούτῳ τῷ πάθει τοῦ
τε πάσχοντος καὶ τῶν ὁρώντων τά τε δεξιὰ ἀριστερὰ καὶ
τὰ ἀριστερὰ δεξιὰ ἑκατέροις τὰ ἑκατέρων φαντάζεται. ταὐτὸν
δὴ τοῦτο καὶ τοιαῦτα ἕτερα αἱ περιφοραὶ πάσχουσαι σφοδρῶς,
44 a ὅταν τέ τῳ τῶν ἔξωθεν τοῦ ταὐτοῦ γένους ἢ τοῦ θατέρου
περιτύχωσιν, τότε ταὐτόν τῳ καὶ θάτερόν του τἀναντία τῶν
ἀληθῶν προσαγορεύουσαι ψευδεῖς καὶ ἀνόητοι γεγόνασιν,
οὐδεμία τε ἐν αὐταῖς τότε περίοδος ἄρχουσα οὐδ' ἡγεμών
5 ἐστιν· αἷς δ' ἂν ἔξωθεν αἰσθήσεις τινὲς φερόμεναι καὶ προσ-

d 7. λυταὶ A^2 (λ i.r.) Procl. (ed., cf. *Tim.* V 236, 12-22; αὗται libr.), cf. Calc. (*dissolui*) αὗται AC αὖται VFΘΨ αὕται Y e 1. διαφθορὰς A^2 (θ s. φο) F, cf. Int. Arm.: διαφορὰς AVg Procl. (cf. *Tim.* V 233, 20 et 239, 23-240, 4) διαφορᾶς (sic) C e 4. ἀντίας AVFCg Procl.: ἐναντίας A^2 (ἐν s. ἀ), cf. Procl. *Tim.* V 237, 4 et 238, 23 e 9. τοῦτο] τούτῳ A^2 (ῳ s. ο)

vimenti prodotti da tutti questi agenti, passando attraverso il corpo, andassero a impattare sull'anima: proprio questi movimenti, e proprio per queste ragioni, furono poi nel loro insieme chiamati – e hanno ancora oggi il nome di – percezioni. In effetti, apportando movimento massivo ed enorme e muovendo e scuotendo con forza le orbite dell'anima con una corrente che fluisce costantemente, nello stesso momento da un lato imbrigliano in ogni modo il movimento dell'identico, scorrendo in direzione contraria a esso, e gli impediscono di governare e procedere, dall'altro scuotono il movimento del diverso. Così, gli intervalli doppi e tripli, tre per ciascun tipo, e le medietà e i legami propri dei sesquialteri, degli epitriti e dei sesquiottavi, dato che non erano completamente dissolvibili se non da colui che li aveva stabiliti, li distorcono con ogni tipo di torsione e producono nei cerchi ogni frattura e corruzione in tutti i modi in cui è loro possibile: ne consegue che essi, tenendosi a stento insieme, pur muovendosi, si muovono senza razionalità, una volta in senso contrario, un'altra in una traiettoria inclinata, un'altra ancora su un piano capovolto – come quando qualcuno, poggiando la testa per terra e slanciando i piedi verso l'alto, si trova sottosopra di fronte a un altro, e allora, in questa condizione, sia per chi ne è affetto sia per chi lo guarda, la destra e la sinistra di ciascuno appaiono all'altro rispettivamente sinistra e destra. Proprio da cose di questo tipo e altre simili sono affetti con violenza i circuiti dell'anima: ogniqualvolta si imbattano in qualcosa di esterno, del genere dell'identico o del diverso, designandola in quel momento identica a qualcos'altro, o diversa da qualcos'altro, in modo contrario a come davvero stanno le cose, vengono a essere erronei e privi di intelletto, e allora nessuna delle loro orbite ha governo e comando. Se poi alcune delle percezioni, muovendo e impattando dall'esterno su

d

e

44 a

c 5-7. Procl. *Tim.* V 224, 16-7 (III 331, 27-8 D.) c 7-d 4. Procl. *Tim.* V 225, 16-226, 4 (III 332, 17-22 D.) d 4-e 2. Procl. *Tim.* V 230, 19-231, 2 (III 336, 3-9 D.) e 2-4. Procl. *Tim.* V 237, 1-3 (III 340, 26-8 D.) e 4-44 a 3. Procl. *Tim.* V 240, 7-16 (III 343, 8-17 D.)
44 a 4-5. Procl. *Tim.* V 244, 16-7 (III 346, 17-8 D.) a 5-7. Procl. *Tim.* V 245, 12-5 (III 347, 3-6 D.)

πεσοῦσαι συνεπισπάσωνται καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἅπαν κύτος,
τόθ' αὖται κρατούμεναι κρατεῖν δοκοῦσι, καὶ διὰ δὴ ταῦτα
πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται
b τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν. ὅταν δὲ τὸ τῆς
αὔξης καὶ τροφῆς ἔλαττον ἐπίῃ ῥεῦμα, πάλιν δὲ αἱ περίοδοι
λαμβανόμεναι γαλήνης τὴν ἑαυτῶν ὁδὸν ἴωσι καὶ καθιστῶνται
μᾶλλον ἐπιόντος τοῦ χρόνου, τότε ἤδη πρὸς τὸ κατὰ φύσιν
5 ἰόντων σχῆμα ἑκάστων τῶν κύκλων αἱ περιφοραὶ κατευθυνό-
μεναι, τό τε θάτερον καὶ τὸ ταὐτὸν προσαγορεύουσαι κατ'
ὀρθόν, ἔμφρονα τὸν ἔχοντα αὐτὰς γιγνόμενον ἀποτελοῦσιν.
ἂν μὲν οὖν δὴ καὶ συνεπιλαμβάνηταί τις ὀρθὴ τροφὴ παι-
c δεύσεως, ὁλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς, τὴν μεγίστην ἀπο-
φυγὼν νόσον, γίγνεται· καταμελήσας δέ, χωλὴν τοῦ βίου
διαπορευθεὶς ζωήν, ἀτελὴς καὶ ἀνόητος εἰς Ἅιδου πάλιν
ἔρχεται.

5 Ταῦτα μὲν οὖν ὕστερά ποτε γίγνεται· περὶ δὲ τῶν νῦν
προτεθέντων δεῖ διελθεῖν ἀκριβέστερον τὰ δὲ πρὸ τούτων,
περὶ σωμάτων κατὰ μέρη τῆς γενέσεως καὶ περὶ ψυχῆς, δι' ἅς
d τε αἰτίας καὶ προνοίας γέγονε θεῶν, τοῦ μάλιστα εἰκότος
ἀντεχομένοις, οὕτω καὶ κατὰ ταῦτα πορευομένοις διεξιτέον.
τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὔσας, τὸ τοῦ παντὸς
σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὄν, εἰς σφαιροειδὲς σῶμα
5 ἐνέδησαν, τοῦτο δ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θειότατόν
τέ ἐστιν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν· ᾧ καὶ πᾶν τὸ
σῶμα παρέδοσαν ὑπηρεσίαν αὐτῷ συναθροίσαντες θεοί, κατα-
νοήσαντες ὅτι πασῶν ὅσαι κινήσεις ἔσοιντο μετέχοι. ἵν'

44 a 7-8. δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα AV, cf. Gal.^{a}: δὴ ταῦτα πάντα τὰ πάθη FC Gal.^{gr} Simpl., fort. recte πάντα ταῦτα πάθη g ταῦτα δὴ πάντα τὰ πάθη Procl. c 3. ἀνόητος A (ν ras. del.) VF Procl. Simpl., cf. Cic. (*cum stultitia*) Calc. (*cum … stultitia*): ἀνόνητος A^{pr}Cg c 6. δεῖ om. FC

quei moti circolari, trascinano anche l'intero involucro dell'anima, allora esse, pur essendo dominate, sembrano dominare, e proprio per tutte queste affezioni, ora come in origine, l'anima viene a essere in primo luogo priva di intelletto quando viene vincolata a un b
corpo mortale. Quando invece il flusso di accrescimento e nutrizione diminuisce la sua portata di nuovo le orbite, riappropriandosi di uno stato di quiete, possono muovere per la loro traiettoria e, con il procedere del tempo, ritrovare sempre più il loro ordine: allora i circuiti dei cerchi, procedendo ciascuno secondo la propria figura naturale, tornano a raddrizzarsi e, designando correttamente il diverso e l'identico, fanno sì che chi li possiede si appropri dell'intelligenza. Se poi anche un corretto nutrimento prende parte all'educazione, l'uomo diviene perfettamente integro e sano, sfuggen- c
do alla più grande malattia; se invece non se ne prende cura, dopo aver trascorso una vita dimezzata, giunge di nuovo nell'Ade privo di intelletto e lontano da una completa iniziazione.

Queste cose, comunque, si presentano successivamente; per quanto riguarda il tema che ora ci troviamo a fronteggiare, occorre esporre con maggiore precisione ciò che viene prima, ovvero ciò che riguarda la generazione dei corpi, parte per parte, e dell'anima, e per quali cause e disegni provvidenziali degli dèi essi abbia- d
no avuto generazione, e dobbiamo considerarlo attenendoci a ciò che è più verosimile e così procedendo secondo questi criteri. Gli dèi, imitando la figura circolare dell'universo, legarono le due orbite divine in un corpo sferico, quello che ora chiamiamo testa, che è assolutamente divina e comanda su tutte le altre parti in nostro possesso: a essa, infatti, gli dèi aggiunsero come supporto l'intero corpo, nell'intendimento che esso potesse prendere parte a tutti i

a 7-b 7. Gal.^{RT} *Corp. compl.* 43, 1-10 (= Gal.^{A} fr. 18 *AT*) a 7-b 6. Simpl. *Phys.* 1077, 11-6 a 7-b 1. Procl. *Tim.* V 247, 1-3 (III 348, 3-5 D.) b 1-7. Procl. *Tim.* V 247, 19-248, 4 (III 348, 21-8 D.) b 1-2. Gal. *Corp. compl.* 43, 10-1 b 8-c 4. Simpl. *Phys.* 1077, 20-3 b 8-c 2. Procl. *Tim.* V 251, 18-20 (III 351, 16-8 D.) c 2-4. Procl. *Tim.* V 253, 1-3 (III 352, 10-1 D.) c 4-5. Procl. *Tim.* V 254, 1-2 (III 353, 5-6 D.) c 5-d 2. Procl. *Tim.* V 254, 20-255, 2 (III 353, 26-9 D.) d 6-7. Gal. *Tim.*^{L} 15, 9-10

οὖν μὴ κυλινδούμενον ἐπὶ γῆς ὕψη τε καὶ βάθη παντοδαπὰ
e ἐχούσης ἀποροῖ τὰ μὲν ὑπερβαίνειν, ἔνθεν δὲ ἐκβαίνειν,
ὄχημα αὐτῷ τοῦτο καὶ εὐπορίαν ἔδοσαν· ὅθεν δὴ μῆκος τὸ
σῶμα ἔσχεν, ἐκτατά τε κῶλα καὶ καμπτὰ ἔφυσεν τέτταρα
θεοῦ μηχανησαμένου πορείαν, οἷς ἀντιλαμβανόμενον καὶ
5 ἀπερειδόμενον διὰ πάντων τόπων πορεύεσθαι δυνατὸν γέγονε,
45 a τὴν τοῦ θειοτάτου καὶ ἱερωτάτου φέρον οἴκησιν ἐπάνωθεν
ἡμῶν. σκέλη μὲν οὖν χεῖρές τε ταύτῃ καὶ διὰ ταῦτα προσ-
έφυ πᾶσιν· τοῦ δ' ὄπισθεν τὸ πρόσθεν τιμιώτερον καὶ
ἀρχικώτερον νομίζοντες θεοὶ ταύτῃ τὸ πολὺ τῆς πορείας ἡμῖν
5 ἔδοσαν. ἔδει δὴ διωρισμένον ἔχειν καὶ ἀνόμοιον τοῦ σώματος
τὸ πρόσθεν ἄνθρωπον· διὸ πρῶτον μὲν περὶ τὸ τῆς κεφαλῆς
κύτος, ὑποθέντες αὐτόσε τὸ πρόσωπον, ὄργανα ἐνέδησαν
b τούτῳ πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ καὶ διέταξαν τὸ μετέχον
ἡγεμονίας τοῦτ' εἶναι, τὸ κατὰ φύσιν πρόσθεν, τῶν δὲ ὀρ-
γάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα συνετεκτήναντο ὄμματα, τοιᾷδε
ἐνδήσαντες αἰτίᾳ. τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε,
5 τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον, οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα
ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὂν
τούτου πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖον
καὶ πυκνὸν ὅλον μέν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον συμπιλήσαντες
c τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν
πᾶν, τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν. ὅταν οὖν
μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπῖπτον
ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, συμπαγὲς γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν
5 συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπηπερ ἂν ἀντ-

45 b 5. παρέχειν AFCg Alex. Gal. Stob.: παρέχον V συνέχειν A^2 (συν s. παρ) | ἥμερον A^2 (τε ras. del., ut uid.) g Alex. (ed., ἡμέτερον libr.) Gal. (pars libr. et ed., ἡμέτερον cet. libr.) Stob. (ed., ἡμερινὸν libr.), cf. Calc. (*diem ... panditur*): ἡμέτερον A (ut uid.) VC ἡμερινὸν F | σῶμα] ὄμμα A^2 (ὄμ s. σῶ) c 5. ἂν FCg Alex. Stob.: om. AV Gal. c 5-6. ἀντερείδῃ A (ut uid.) VCg Alex. Stob.: ἀντερείδει A^4 (ει i.r.) F Gal.

movimenti che avrebbero potuto darsi. Dunque, affinché non si trovasse in difficoltà – rotolando sulle alture e gli avvallamenti di ogni tipo di cui è piena la Terra per superare le une e venir fuori dagli e
altri –, gli diedero questo corpo come veicolo e via d'uscita. Da ciò discende il fatto che il corpo fu dotato di lunghezza e gli crebbero quattro arti flessibili e capaci di distensione, che il dio congegnò per gli spostamenti, grazie ai quali, afferrando e appoggiandovisi, venne a essere capace di spostarsi attraverso tutti i luoghi, sostenendo 45 a
nella posizione per noi più alta la dimora di ciò che è più divino e sacro. Gambe e mani crebbero così in tutti in questo modo e per queste ragioni; ma poiché gli dèi consideravano l'avanti di valore e priorità maggiori rispetto al dietro, essi ci diedero soprattutto questa come direzione nello spostamento. Pertanto, era necessario che l'uomo avesse la parte anteriore del corpo differente e ben definita: per questo, in primo luogo, apponendo il viso da quella parte della superficie dell'involucro della testa, legarono a esso gli strumenti utili per ogni lungimiranza dell'anima e ordinarono che pro- b
prio la parte per natura anteriore partecipasse del comando, mentre fra gli strumenti costruirono in primo luogo gli occhi, portatori di luce, legandoli nel volto per la seguente ragione. Quella parte di fuoco che non è in condizione di bruciare, ma solo di produrre una luce tenue, gli dèi la congegnarono in modo tale che divenisse il corpo proprio di ogni giorno. D'altro canto, compattando gli occhi ciascuno nel suo insieme, ma soprattutto nella loro parte mediana, in modo che fossero lisci e densi, fecero sì che il fuoco puro che è dentro di noi, fratello dell'altro, scorresse attraverso gli occhi, in modo tale che esso trattenesse fuori tutta la componente più c
grossolana e solo quello di simile qualità, puro, potesse attraversarli. Dunque, quando la luce del giorno avvolge il flusso della vista, sopravvenendo allora il simile al simile e divenendo un tutto compatto con esso, la luce compone un unico corpo dello stesso tipo in qualsiasi punto sulla linea retta della visione in cui ciò che emerge

45 b 2-46 b 3. Stob. I 52, 19 (I 486, 20-488, 7) b 2-c 2. Gal. *PHP* VII 6, 5-7 (464, 1-7) b 4-d 7. Alex. *Sens.* 21, 3-18 c 2-d 3. Gal. *PHP* VII 6, 8-9 (464, 9-15)

ερείδῃ τὸ προσπῖπτον ἔνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό
d ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην ἣ δὴ ὁρᾶν φαμεν. ἀπελθόντος δὲ εἰς νύκτα τοῦ συγγενοῦς πυρὸς ἀποτέτμηται· πρὸς γὰρ ἀνόμοιον ἐξιὸν
5 ἀλλοιοῦταί τε αὐτὸ καὶ κατασβέννυται, συμφυὲς οὐκέτι τῷ πλησίον ἀέρι γιγνόμενον, ἅτε πῦρ οὐκ ἔχοντι. παύεταί τε οὖν ὁρῶν, ἔτι τε ἐπαγωγὸν ὕπνου γίγνεται· σωτηρίαν γὰρ ἣν οἱ θεοὶ τῆς ὄψεως ἐμηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων
e φύσιν, ὅταν ταῦτα συμμύσῃ, καθείργυσι τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δύναμιν, ἡ δὲ διαχεῖ τε καὶ ὁμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις, ὁμαλυνθεισῶν δὲ ἡσυχία γίγνεται, γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει, καταλειφθεισῶν δέ
5 τινων κινήσεων μειζόνων, οἷαι καὶ ἐν οἵοις ἂν τόποις λεί-
46 a πωνται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω τε ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα. τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν κατόπτρων εἰδωλοποιίαν καὶ πάντα ὅσα ἐμφανῆ καὶ λεῖα, κατιδεῖν οὐδὲν ἔτι χαλεπόν· ἐκ γὰρ τῆς ἐντὸς
5 ἐκτός τε τοῦ πυρὸς ἑκατέρου κοινωνίας ἀλλήλοις, ἑνός τε αὖ περὶ τὴν λειότητα ἑκάστοτε γενομένου καὶ πολλαχῇ μεταρ-
b ρυθμισθέντος, πάντα τὰ τοιαῦτα ἐξ ἀνάγκης ἐμφαίνεται, τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρὸς τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρὶ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν συμπαγοῦς γιγνομένου. δεξιὰ δὲ φαντάζεται τὰ ἀριστερά, ὅτι τοῖς ἐναντίοις μέρεσιν τῆς ὄψεως περὶ
5 τἀναντία μέρη γίγνεται ἐπαφὴ παρὰ τὸ καθεστὸς ἔθος τῆς προσβολῆς· δεξιὰ δὲ τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ἀριστερὰ τοὐναντίον, ὅταν μεταπέσῃ συμπηγνύμενον ᾧ συμπήγνυται φῶς,

c 6. τῶν AV Alex. Stob.: τὸ FCYΨ Gal. τῷ Θ (a.c., ut uid.) d 8. τῆς ὄψεως A: ἕνεκα τῆς ὄψεως VFCg, cf. Calc. (*oculis*) τῆς ὄψεως ἕνεκα Stob. e 2. διαχεῖ τε Ag, cf. Alcin. 173, 26: διαχεῖται VFC Stob. e 4. ἐμπίπτει AVCg Gal., cf. Alcin. 173, 29: συμπίπτει F Stob.

46 b 3. συμπαγοῦς γιγνομένου F: συμπαγεῖ γιγνομένῳ AVCg Stob. (ed., συμπαγεῖ γιγνόμενον libr.) σύμπαν ὄμμα A^2 (γρ i.m.) b 4. τὰ A^2 (κατὰ punct. not.) g, cf. Cic. (*quae laeua sunt*) Calc. (*quae sunt sinistrae*): κατὰ τὰ AVF κατὰ C

dall'interno offra resistenza a ciò che proviene dalle cose esterne. Dunque quel fuoco, divenuto tutto omogeneamente sensibile in virtù della sua omogeneità, nel momento in cui tocchi qualcosa e qual- d
cosa lo tocchi, trasmettendo i movimenti di questi oggetti per tutto il corpo fino all'anima, offre proprio quella percezione grazie alla quale diciamo di vedere. Quando invece il fuoco congenere si ritrae verso la notte, l'altro viene tagliato via: fuoriuscendo verso qualcosa di dissimile, muta di condizione e si estingue, non essendo più della stessa natura rispetto all'aria circostante poiché essa non contiene fuoco. Smette dunque di vedere, e inoltre viene a indurre il sonno. Questo fu infatti il meccanismo di salvaguardia per la vista che gli dèi congegnarono, la natura delle palpebre, che, quando si e
chiudono, tengono dentro la potenza del fuoco interno: questa potenza si diffonde ed equilibra la temperatura dei movimenti interni, equilibrati i quali si genera quiete, e quando si genera una quiete consistente si cade in un sonno povero di sogni, mentre quando permangono alcuni movimenti maggiori si producono le immagi- 46 a
ni ricordate da chi torna, svegliandosi, al mondo esterno, immagini che sono assimilazioni a livello interiore della quantità e del tipo di quei movimenti rimasti e dei loro luoghi. Ma a questo punto non è più nulla di difficile osservare ciò che riguarda la produzione di immagini degli specchi e di tutto ciò che sia liscio e rifletta: a partire dalla congiunzione reciproca del fuoco interno e di quello esterno – che, ogniqualvolta si trovino presso la superficie liscia, divengono di nuovo uno e cambiano forma in molti modi –, si riflettono b
necessariamente tutte quelle immagini, perché il fuoco relativo al volto diviene tutt'uno con quello relativo alla vista presso l'oggetto liscio e luminoso. Le parti a destra appaiono così a sinistra poiché si produce una congiunzione tra le parti opposte della vista e quelle opposte del fuoco esterno, in modo contrario al verificarsi abituale del contatto visivo; invece, le parti a destra appaiono a destra e quelle a sinistra a sinistra quando la luce, nel comporsi con quella

d 3-6. Alex. *Sens.* 33, 3-6 e 3-46 a 2. Gal. *Tim.*^{L} 26, 8-12

c τοῦτο δέ, ὅταν ἡ τῶν κατόπτρων λειότης, ἔνθεν καὶ ἔνθεν
ὕψη λαβοῦσα, τὸ δεξιὸν εἰς τὸ ἀριστερὸν μέρος ἀπώσῃ τῆς
ὄψεως καὶ θάτερον ἐπὶ θάτερον· κατὰ δὲ τὸ μῆκος στραφὲν
τοῦ προσώπου ταὐτὸν τοῦτο ὕπτιον ἐποίησεν πᾶν φαίνεσθαι,
5 τὸ κάτω πρὸς τὸ ἄνω τῆς αὐγῆς τό τ' ἄνω πρὸς τὸ κάτω
πάλιν ἀπῶσαν.

Ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρε-
τοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν
d ἀποτελῶν, δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια
ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα
πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα.
λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν·
5 τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον
ψυχήν – τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀὴρ
σώματα πάντα ὁρατὰ γέγονεν – τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης
ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας
e μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ
ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας. ποιητέον δὴ κατὰ
ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη,
χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ
5 ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε
ἐξεργάζονται. τὰ μὲν οὖν τῶν ὀμμάτων συμμεταίτια πρὸς
τὸ σχεῖν τὴν δύναμιν ἣν νῦν εἴληχεν εἰρήσθω· τὸ δὲ μέ-
γιστον αὐτῶν εἰς ὠφελίαν ἔργον, δι' ὃ θεὸς αὖθ' ἡμῖν
47 a δεδώρηται, μετὰ τοῦτο ῥητέον. ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν
λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν
νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη
μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ' ἡμέρα τε
5 καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι μεμηχάνηνται

d 5. μόνῳ AVFYΘ: μόνον CΨ d 7. νοῦ AVFYΘ: νοῦν CΨ e 1. ἄλλων VFC, cf. Calc. (*ab aliis*): ἀλλήλων A ἄλλων μὲν g, rec. Burnet

47 a 5. περίοδοι AVCg, cf. Cic. (*conuersiones*) Calc. (*obitus et anfractus*) et Apul. *Plat.* 202, rec. Wilamowitz (p. 336 nt. 2) Deneke (p. 18): περίοδοι καὶ ἰσημερίαι καὶ τροπαί F, rec. Burnet

con cui si compone, cambia posizione, ovvero quando la superficie c
liscia degli specchi, incurvandosi da ambo i lati, fa tornare indietro
la parte destra della vista verso la sinistra e la parte sinistra verso la
destra; se poi questo specchio viene girato verso il basso secondo
la lunghezza del viso, esso fa sì che tutto appaia capovolto, facendo
tornare indietro la luce che viene dal basso verso l'alto e a sua vol-
ta quella che proviene dall'alto verso il basso.

Tutte queste sono dunque le concause di cui un dio si serve come
supporti per realizzare, nella misura del possibile, la forma di quan-
to c'è di migliore; i più sono però dell'opinione che esse non siano d
concause, ma cause di tutte le cose, poiché raffreddano e scaldano,
condensano e diffondono e producono tutti gli altri effetti simili. E
tuttavia, esse non sono in grado di possedere nessuna ragione né in-
telligenza rispetto a nessuna cosa: di tutte le cose che sono, l'unica cui
sia proprio il possedere intelletto bisogna dire che è l'anima, e que-
sta è invisibile, mentre fuoco e acqua e terra e aria hanno tutti avu-
to generazione come corpi visibili; dunque, chi ama l'intelletto e la
conoscenza deve necessariamente inseguire per prime le cause della
natura intelligente e solo poi, per seconde, quelle che sono mosse da e
cose diverse e, per necessità, ne muovono altre. Occorre dunque che
agiamo anche noi allo stesso modo: bisogna enunciare entrambi i ge-
neri di causa, separando quelle artefici di cose belle e buone attraver-
so intelletto e quelle che, venendo isolate dalla saggezza, producono
di volta in volta senza un fine né ordine. Sia così sufficiente quanto
detto circa le concause complementari degli occhi, volte al posses-
so della capacità che ora è stata loro assegnata; dopo questo occorre
invece dire la loro più importante funzione volta al vantaggio, per la
quale un dio ce ne ha fatto dono. Secondo il mio discorso la vista ha 47 a
infatti avuto generazione per noi come causa del massimo vantaggio,
perché nessuno dei discorsi sull'universo or ora pronunciati sarebbe
mai stato formulato se non fosse stato possibile vedere né gli astri né
il Sole né il cielo. Ora, invece, la visione del giorno e della notte, dei
mesi e del volgere degli anni, ha congegnato il numero e ci ha confe-

μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως
b ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μεῖζον
ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ
θεῶν. λέγω δὴ τοῦτο ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθόν· τἆλλα δὲ ὅσα
ἐλάττω τί ἂν ὑμνοῖμεν, ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρό-
5 μενος ἂν θρηνοῖ μάτην; ἀλλὰ τούτου λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη
ἐπὶ ταῦτα αἰτία· θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν, ἵνα
τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα
ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς
c ἐκείναις οὔσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ
λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι
τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανη-
μένας καταστησαίμεθα. φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς πέρι πάλιν
5 ὁ αὐτὸς λόγος, ἐπὶ ταὐτὰ τῶν αὐτῶν ἕνεκα παρὰ θεῶν
δεδωρῆσθαι. λόγος τε γὰρ ἐπ' αὐτὰ ταῦτα τέτακται, τὴν
μεγίστην συμβαλλόμενος εἰς αὐτὰ μοῖραν, ὅσον τ' αὖ μουσι-
d κῆς φωνῇ χρήσιμον πρὸς ἀκοὴν ἕνεκα ἁρμονίας ἐστὶ δοθέν.
ἡ δὲ ἁρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς
ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ
ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον, καθάπερ νῦν εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ'
5 ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς
κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν
δέδοται. καὶ ῥυθμὸς αὖ διὰ τὴν ἄμετρον ἐν ἡμῖν καὶ χαρίτων
e ἐπιδεᾶ γιγνομένην ἐν τοῖς πλείστοις ἕξιν ἐπίκουρος ἐπὶ
ταὐτὰ ὑπὸ τῶν αὐτῶν ἐδόθη.

Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων

b 5. τούτου AV: τοῦτο Fg τούτῳ C b 6. ἀνευρεῖν FCg: εὑρεῖν A εὑρεῖν ἀναιρεῖν V c 2. λογισμῶν AV: λογισμὸν FCg, cf. Calc. (*rationis*) c 6. ἐπ' αὐτὰ] εἰς δύο A^2 (γρ i.m.) d 1. φωνῇ AFC: φωνὴ V φωνῆς g, rec. Cornford (p. 158 nt. 4)

rito la concezione del tempo e la ricerca della natura dell'universo: a
partire da questi siamo venuti in possesso del genere della filosofia, b
rispetto a cui nessun bene maggiore mai venne né giungerà al genere
mortale come dono degli dèi. Affermo pertanto che questo è il bene
più grande portato dagli occhi – quanto agli altri, inferiori, perché
dovremmo celebrarli con inni, dato che chi non è filosofo, essendo-
ne privato per accecamento, esprimendo il suo dolore leverebbe sen-
za motivo voci di lamento? Sia dunque detto che per noi la causa di
tutto ciò è questa e riguarda quanto segue: un dio trovò per noi e ci
donò la vista affinché, cogliendo le orbite dell'intelletto poste nel cie-
lo, noi potessimo servircene in funzione dei circuiti propri del pensie-
ro che è in noi, poiché questi, pur perturbati, sono congeneri a quelle, c
prive di perturbazioni, e così, apprendendo e afferrando la correttezza dei ragionamenti secondo natura, nell'imitare le orbite del dio, che sono completamente libere dall'errare, potessimo stabilire l'ordine nei circuiti in noi quando questi si trovino a essere divenuti erranti. Per il suono e l'udito vale di nuovo lo stesso ragionamento, secondo il quale ci vennero donati dagli dèi per le stesse funzioni e con le stesse finalità. Infatti è stata fissata proprio per queste stesse funzioni anche la capacità di parola, che contribuisce in massima parte
a esse, come anche, a sua volta, quanto vi è di utile nel suono di una d
musica, che fu offerto all'udito in vista dell'armonia. L'armonia, che possiede movimenti congeneri a quelli delle orbite dell'anima in noi, è stata data dalle Muse a chi si serve con intelletto delle loro arti, non in funzione di un piacere privo di razionalità, secondo quanto si ritiene oggi essere la sua utilità, ma come alleata per condurre il volgere dell'anima, venuta a essere in noi discordante, a un ordine bello e alla consonanza con sé stessa. Ancora, a sua volta il ritmo ci fu dato da quelle per le stesse funzioni, come aiutante, a causa dell'assenza di misura che si produce in noi e dell'assenza di grazia che caratte- e
rizza nella maggior parte dei casi la nostra condizione.

Con piccole eccezioni, ciò che è stato finora preso in considera-

47 b 1-2. Iambl. *VP* 6, 30 e 3-48 a 7. Simpl. *Phys.* 391, 32-392, 5

ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι'
ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. μεμειγμένη γὰρ
48 a οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ
συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν
αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν,
ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς
ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις
οὖν ᾗ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς
πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν. ὧδε οὖν πάλιν
b ἀναχωρητέον, καὶ λαβοῦσιν αὐτῶν τούτων προσήκουσαν
ἑτέραν ἀρχὴν αὖθις αὖ, καθάπερ περὶ τῶν τότε νῦν οὕτω
περὶ τούτων πάλιν ἀρκτέον ἀπ' ἀρχῆς. τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐ-
ρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν
θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη· νῦν γὰρ οὐδείς πω
γένεσιν αὐτῶν μεμήνυκεν, ἀλλ' ὡς εἰδόσιν πῦρ ὅτι ποτέ
ἐστιν καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι
στοιχεῖα τοῦ παντός, προσῆκον αὐτοῖς οὐδ' ἂν ὡς ἐν συλλα-
c βῆς εἴδεσιν μόνον εἰκότως ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ φρονοῦντος
ἀπεικασθῆναι. νῦν δὲ οὖν τό γε παρ' ἡμῶν ὧδε ἐχέτω· τὴν
μὲν περὶ ἁπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπῃ δοκεῖ
τούτων πέρι τὸ νῦν οὐ ῥητέον – δι' ἄλλο μὲν οὐδέν, διὰ δὲ τὸ
χαλεπὸν εἶναι κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλῶ-
σαι τὰ δοκοῦντα, μήτ' οὖν ὑμεῖς οἴεσθε δεῖν ἐμὲ λέγειν, οὔτ'
αὐτὸς αὖ πείθειν ἐμαυτὸν εἴην ἂν δυνατὸς ὡς ὀρθῶς ἐγχει-

48 a 7. ᾗ AVCY: ἧς ἢ F ἢ Ψ'Θ fort. recte b 5. πρὸ] πρὸς A (sed ς ras. del.) b 8. οὐδ' ἂν ὡς Hermann, rec. edd.^{Plat}: οὐδαμῶς AV οὐδ' ὡς Fg Stob. οὐδ' ὡς (sic) C

zione nei discorsi ha ormai mostrato le cose prodotte per arte attraverso intelletto; occorre però disporre al loro fianco nel nostro discorso anche quelle che hanno generazione attraverso necessità. È 48 a
infatti come risultato di una mescolanza a partire dalla composizione di necessità e intelletto che fu generata la generazione propria di questo cosmo: poiché l'intelletto domina la necessità, persuadendola a condurre la maggior parte delle cose che hanno generazione in direzione del bene, questo universo fu così in origine composto in questo modo e secondo queste modalità, attraverso una necessità vinta da una persuasione intelligente. Se dunque si vorrà affermare in che modo davvero esso, secondo queste condizioni, abbia avuto generazione, occorrerà mescolare anche la forma della causa errante, la quale ha per natura la capacità di supportare. Dunque, dobbiamo a questo punto fare un passo indietro e, riprendendo b
nuovamente un principio diverso, appropriato per questi stessi argomenti, iniziare ora di nuovo a partire da principio a proposito di questi, così come abbiamo fatto per gli altri. Ebbene, bisogna esaminare in sé la natura di fuoco, acqua, aria e terra prima della generazione del cielo e le affezioni che lo precedettero: al momento infatti nessuno ne ha ancora rivelato la generazione, e tuttavia ne parliamo come di principî pensando di rivolgerci a chi sappia cosa mai siano il fuoco e ciascuno di quelli, ponendoli come lettere dell'universo, quando anche uno ben poco dotato di raziocinio capirebbe c
che, per rimanere nell'ambito del verosimile, non si addice loro di essere assimilati neanche alle forme delle sillabe. Ecco invece qual è ora la nostra condizione: per il momento non dobbiamo esprimerci sul principio o i principî, o qualsiasi opinione se ne abbia, di tutte le cose – non per altre ragioni, ma per questa, che secondo la modalità attuale dell'esposizione è difficile chiarire come ci sembra stiano le cose; pertanto, non crediate che io abbia il dovere di parlarne, né io stesso a mia volta sarei in grado di persuadere me stesso

e 5-48 a 2. Stob. I 4, 7c (I 72, 18-20)
48 b 3-d 4. Stob. II 1, 27 (II 9, 19-10, 9)
c 2-6. Clem. *Strom.* V 14, 89, 7; Eus. XIII 13, 3; Theodoret. II 80

d ροῖμ' ἂν τοσοῦτον ἐπιβαλλόμενος ἔργον – τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς
ῥηθὲν διαφυλάττων τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειρά-
σομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δέ, [καὶ ἔμπροσθεν] ἀπ'
ἀρχῆς περὶ ἑκάστων καὶ συμπάντων λέγειν. θεὸν δὴ καὶ
5 νῦν ἐπ' ἀρχῇ τῶν λεγομένων σωτῆρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους
διηγήσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα διασῴζειν ἡμᾶς
e ἐπικαλεσάμενοι πάλιν ἀρχώμεθα λέγειν.

Ἡ δ' οὖν αὖθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς
πρόσθεν διῃρημένη· τότε μὲν γὰρ δύο εἴδη διειλόμεθα, νῦν
δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ
5 ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος
εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ
49 a παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. τρίτον
δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἕξειν ἱκανῶς,
νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν
εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίν' οὖν ἔχον δύναμιν
5 καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα· πάσης εἶναι
γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην. εἴρηται μὲν οὖν
τἀληθές, δεῖ δὲ ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ, χαλεπὸν
b δὲ ἄλλως τε καὶ διότι προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν
μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον τούτου χάριν· τούτων γὰρ εἰπεῖν
ἕκαστον ὁποῖον ὄντως ὕδωρ χρὴ λέγειν μᾶλλον ἢ πῦρ, καὶ
ὁποῖον ὁτιοῦν μᾶλλον ἢ καὶ ἅπαντα καθ' ἕκαστόν τε, οὕτως
5 ὥστε τινὶ πιστῷ καὶ βεβαίῳ χρήσασθαι λόγῳ, χαλεπόν.
πῶς οὖν δὴ τοῦτ' αὐτὸ καὶ πῇ καὶ τί περὶ αὐτῶν εἰκότως

d 3. καὶ ἔμπροσθεν (rec. Burnet) seclusi, non uert. Calc.: ὡς ἔμπροσθεν Diès apud Rivaud, fort. recte ἢ καὶ ἔμπροσθεν Cornford (p. 161 nt. 2) alia alii d 4. ἑκάστων AVCg, cf. Calc. (*singulorum*): ἑνὸς ἑκάστου F ἑκάστου Stob. (pars libr. et ed., ἑκάστων cet. libr.)

49 a 5. καὶ] κατὰ A a 6. αὐτὴν AVF: om. C αὐτῶν g b 5. πιστῷ καὶ βεβαίῳ] πιστῶς καὶ βεβαίως g | χρήσασθαι AV: χρῆσθαι FCg

che, facendomi carico di un'impresa così grande, potrei affrontarla d
correttamente – invece, in osservanza di quanto detto all'inizio circa la capacità dei discorsi verosimili, proverò a parlare di ciascuna cosa e del loro complesso partendo di nuovo da principio in modo in nulla meno verosimile di altri, anzi anche di più. Invocando dunque anche ora al principio del discorso un dio salvatore, che ci conduca sani e salvi da una narrazione mai sentita ed estranea alle convenzioni a una consolidata opinione su ciò che è verosimile, avanti, e
iniziamo di nuovo a parlare.

Dunque, il principio relativo all'universo sia di nuovo distinto, e in modo più ampio di quanto fatto in precedenza: se allora distinguemmo due specie, ora dobbiamo far luce su un terzo genere, diverso. In effetti, quei due erano sufficienti rispetto a ciò di cui si parlava prima, l'uno posto come unitaria specie del modello, intelligibile e sempre nella stessa condizione, mentre l'altro, per secondo, come imitazione del modello, che ha generazione ed è visibile. Allo- 49 a
ra il terzo non lo abbiamo distinto, ritenendo che quei due fossero sufficienti, ma ora il discorso sembra forzarci di necessità a provare a illuminare questa forma difficile e oscura. Di quale capacità e natura bisogna supporla in possesso? Soprattutto di una siffatta: essere essa stessa ricettacolo di ogni generazione, al modo di una nutrice. Così si è detto il vero, ma occorre esprimersi in merito in modo ancora più evidente, il che però è difficile soprattutto perché è ne- b
cessario a tal fine iniziare preliminarmente ad affrontare le difficoltà relative al fuoco e agli altri corpi che lo accompagnano: difficile è infatti dire, per ciascuno di essi, che qualità abbia davvero perché lo si debba chiamare acqua piuttosto che fuoco, ovvero che qualità abbia perché sia uno qualsiasi di quelli piuttosto che tutti gli altri insieme o, singolarmente, ciascuno degli altri, facendolo in modo tale da attenersi a un discorso persuasivo e saldo. Ebbene, come potremo mai parlare in modo verosimile di questo problema specifico, e in che modo, e ponendo in quali termini la difficoltà che li riguar-

49 b 6-e 4. Stob. I 20, 8 (I 179, 19-180, 16)

διαπορηθέντες ἂν λέγοιμεν; πρῶτον μέν, ὃ δὴ νῦν ὕδωρ
ὠνομάκαμεν, πηγνύμενον ὡς δοκοῦμεν λίθους καὶ γῆν γιγνό-
c μενον ὁρῶμεν, τηκόμενον δὲ καὶ διακρινόμενον αὖ ταὐτὸν
τοῦτο πνεῦμα καὶ ἀέρα, συγκαυθέντα δὲ ἀέρα πῦρ, ἀνάπαλιν
δὲ συγκριθὲν καὶ κατασβεσθὲν εἰς ἰδέαν τε ἀπιὸν αὖθις ἀέρος
πῦρ, καὶ πάλιν ἀέρα συνιόντα καὶ πυκνούμενον νέφος καὶ
5 ὁμίχλην, ἐκ δὲ τούτων ἔτι μᾶλλον συμπιλουμένων ῥέον ὕδωρ,
ἐξ ὕδατος δὲ γῆν καὶ λίθους αὖθις, κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα
εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν. οὕτω δὴ τούτων οὐδέ-
d ποτε τῶν αὐτῶν ἑκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς
ὂν ὁτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο παγίως διισχυριζόμενος οὐκ
αἰσχυνεῖταί τις ἑαυτόν; οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀσφαλέστατα μακρῷ
περὶ τούτων τιθεμένους ὧδε λέγειν. ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε
5 ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκά-
στοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον
ἀεί, μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὡς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα
e δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι
δηλοῦν ἡγούμεθά τι· φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε
καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα
αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἕκαστα μὴ λέγειν,
5 τὸ δὲ τοιοῦτον ἀεὶ περιφερόμενον ὅμοιον ἑκάστου πέρι καὶ
συμπάντων οὕτω καλεῖν, καὶ δὴ καὶ πῦρ τὸ διὰ παντὸς
τοιοῦτον, καὶ ἅπαν ὅσονπερ ἂν ἔχῃ γένεσιν· ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνό-
μενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλ-

b 7. ἂν AV Stob.: om. FCg | λέγοιμεν AV Stob. (ed., etiam λέγομεν uel λέγωμεν libr.): λέγομεν FCY λέγωμεν ΘΨ c 2-3. ἀνάπαλιν δὲ FCg: ἀνάπαλιν δὲ πῦρ AV Stob. d 6. πῦρ] secl. susp. Cornford (p. 179 nt. 1) e 3. καὶ τοῦτο AVFC Simpl. Stob.: τοῦτο (et τοῦ τόδε ad e 2 om.) C καὶ τὴν τοῦτο g καὶ τὴν τοῦ τὸ (sic) susp. Rivaud | καὶ τὴν τῷδε AVFg Stob., cf. Int. Arm.: καὶ τὴν τόδε C om. Simpl., non uert. Calc. (ut uid.), secl. susp. Cornford (p. 179 nt. 3) καὶ τὴν τοῦδε susp. Taylor (pp. 317-8) καὶ τὴν τοῦ ὧδε susp. Cook Wilson (p. 127 nt. 1) καὶ τὴν τοῦ δὲν (sic) Sachs (p. 204), rec. Rivaud

da? In primo luogo, ciò che oggi ha per noi il nome di acqua, quando ci pare attraversare un processo di condensazione lo vediamo diventare pietre e terra, mentre quando lo stesso corpo a sua volta si c
dissolve e subisce rarefazione diventa vapore e aria; e l'aria, quando estremamente riscaldata, diventa fuoco, mentre, quando di nuovo si condensa e si spegne, il fuoco torna a sua volta verso una forma di aria, e di nuovo l'aria, quando si concentra e si condensa, diventa nube e condensa; da queste, ancora, quando siano compresse in modo anche maggiore, si produce acqua che scorre, e da acqua di nuovo terra e pietre, e così, come si osserva con chiarezza, la generazione dell'uno nell'altro si ripropone circolarmente. Ora, visto che d
nessuna di queste cose appare mai essere la stessa, di quale di esse si potrà affermare con convinzione, senza provare vergogna per sé stessi, che è "questa" cosa, quale che sia, e non un'altra? Non è possibile farlo, ed è invece ben più sicuro parlare di queste cose stabilendo quanto segue. Ciò che sempre osserviamo avere generazione in momenti diversi in uno spazio diverso, ad esempio nel caso del fuoco, non lo diciamo come "questo", ma ogni volta "ciò che ha una certa qualità", né diciamo acqua "questa", ma sempre "ciò che ha una certa qualità", né, come ritenendo che sia dotata di una qualche saldezza, diciamo, servendoci di termini come "codesto" e "questo", e
nessun'altra tra le cose che riteniamo di chiarire nell'indicarle: queste cose, infatti, fuggono via, non permanendo associate a espressioni come "codesto" e "questo" o come "a causa di questo" e ogni altra che le indichi come se fossero stabili. Non diciamo quindi nessuna di esse servendoci di queste espressioni, ma la chiameremo così, "ciò che ha una certa qualità", poiché è in un costante movimento, simile in ciascuna cosa e in tutte le cose – e così chiameremo fuoco ciò che ha tale qualità per tutto il tempo in cui la ha, e lo stesso vale per quanto abbia generazione; invece, ciò in cui ciascuna di esse appare sempre, nel suo processo di generazione, e da cui di nuovo scompa-

b 7-c 2. Simpl. *Cael.* 642, 11-4 c 6-7. Simpl. *Cael.* 642, 15 e 2-4. Simpl. *Phys.* 224, 4-5 e 6-50 a 4. Simpl. *Cael.* 637, 6-11 e 7-50 a 4. Simpl. *Phys.* 224, 5-9 e 7-50 a 2. Simpl. *Phys.* 218, 2-4 et 226, 19-21

50 a λυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι, τὸ δὲ ὁποιονοῦν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων, μηδὲν ἐκεῖνο αὖ τούτων καλεῖν. ἔτι δὲ σαφέστερον
5 αὐτοῦ πέρι προθυμητέον αὖθις εἰπεῖν. εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ μηδὲν μεταπλάττων παύοιτο ἕκαστα εἰς ἅπαντα, δεικνύντος δή τινος αὐτῶν ἓν καὶ ἐρο-
b μένου τί ποτ' ἐστί, μακρῷ πρὸς ἀλήθειαν ἀσφαλέστατον εἰπεῖν ὅτι χρυσός, τὸ δὲ τρίγωνον ὅσα τε ἄλλα σχήματα ἐνεγίγνετο, μηδέποτε λέγειν ταῦτα ὡς ὄντα, ἅ γε μεταξὺ τιθεμένου μεταπίπτει, ἀλλ' ἐὰν ἄρα καὶ τὸ τοιοῦτον μετ'
5 ἀσφαλείας ἐθέλῃ δέχεσθαί τινος, ἀγαπᾶν. ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως – δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ
c μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον – τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ
5 ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αὖθις μέτιμεν. ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν
d γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν

50 a 3. ὁτιοῦν Ag: ὁτιοῦν τι F Simpl. ὁτιονοῦν (sic) V ὅτι οὐν (sic) C c 5. ἀεὶ μιμήματα VFCg Simpl. Stob. (ed., ἀεὶ μιμητὰ libr.): ἀεὶ ὄντα μιμήματα A ἄλλων ἀεὶ μιμητὰ A^2 (γρ i.m. et ἀεὶ ὄντα μιμήματα punct. not.), cf. Int. Arm. (ἄλλων ὄντα μιμήματα) μιμήματα Plot., cf. Calc. (*simulacra*) | ἀπ' AVCg Simpl. Stob. (ed., ὑπ' libr.): ὑπ' F

re, solo quello lo chiamiamo a sua volta servendoci dei termini "que- 50 a
sto" e "codesto", mentre ciò che ha una qualunque qualità, caldo o
bianco oppure uno qualsiasi degli opposti e tutto ciò che deriva da
questi, nessuna di queste cose la chiamiamo come quello. Ma su que-
sto aspetto occorre ambire a esprimersi nuovamente in modo anco-
ra più chiaro. Se infatti qualcuno, intento a plasmare ogni tipo di fi-
gura geometrica a partire dall'oro, non smettesse mai di riplasmarle
trasformandole tutte le une nelle altre, e un altro, indicandone una,
chiedesse cosa mai sia, sarebbe di gran lunga più sicuro rispetto alla b
verità dire che è oro, mentre mai lo sarebbe dire che i triangoli o le
altre figure che vi avevano avuto generazione sono "questi": esse in-
fatti si trasformano mentre vengono disposte, e quindi si dovrà es-
sere contenti già qualora siano con sicurezza naturalmente disposte
a recepire il "ciò che ha una certa qualità". Esattamente lo stesso di-
scorso si applica anche alla natura che recepisce tutte le cose come
corpi. Bisogna chiamarla sempre allo stesso modo: essa non abban-
dona da nessun punto di vista la capacità che le è propria – recepi-
sce infatti sempre tutte le cose e non si trova mai ad aver acquisito c
in nessun caso e in nessun modo nessuna figura che sia simile ad al-
cuno degli oggetti che sopravvengono a essa: è un materiale mallea-
bile che per natura si offre a ogni oggetto, mosso e modellato in va-
rie forme dagli oggetti che sopravvengono a esso, e a causa di questi
appare diverso di volta in volta – mentre gli oggetti che sopravvengo-
no a essa e che poi si dileguano sono imitazioni degli enti eterni, dai
quali sono impressi in un modo difficile a esprimersi e meraviglioso,
che andremo a cercare a suo tempo. Al momento presente, invece,
occorre riflettere su tre generi: ciò che ha generazione, ciò in cui esso d
ha generazione, ciò assimilandosi a cui ciò che ha generazione viene
a essere. Ebbene, è opportuno, per usare una similitudine, compa-

50 a 4-b 4. Simpl. *Cael.* 636, 22-7 a 5-b 2. Simpl. *Phys.* 218, 4-7 b 5-d 4. Stob. I 11, 3 (I 131, 20-132, 8) b 5-8. Simpl. *Phys.* 320, 24-6 b 8-c 6. Simpl. *Cael.* 643, 31-644, 4 b 8-c 3. Simpl. *Cael.* 637, 15-8 b 8-c 2. Simpl. *Cael.* 658, 5-7 b 8-c 1. Philopon. *GC* 208, 31-209, 1 c 4-5. Plot. III 6, 7, 27-8 et 11, 2-3 c 7-d 4. Simpl. *Phys.* 223, 22-6 c 7-d 2. Simpl. *Phys.* 255, 10-2

δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαί τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὂν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότ' ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη, καθάπερ περὶ τὰ ἀλείμματα ὁπόσα εὐώδη τέχνῃ μηχανῶνται πρῶτον τοῦτ' αὐτὸ ὑπάρχον, ποιοῦσιν ὅτι μάλιστα ἀώδη τὰ δεξόμενα ὑγρὰ τὰς ὀσμάς, ὅσοι τε ἔν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἔνδηλον ὑπάρχειν ἐῶσι, προομαλύναντες δὲ ὅτι λειότατον ἀπεργάζονται. ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν. διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν, ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.

Καθ' ὅσον δ' ἐκ τῶν προειρημένων δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ, τῇδ' ἄν τις ὀρθότατα λέγοι·

e 4. ὄψιν] ὄψει A^2 (ει s. ιν) e 7. ἀώδη Hermann, rec. edd.^{Plat}, cf. Calc. (*nullius ... odoris proprii*): εὐώδη AFCg ἐβώδη V ·
51 a 1. τὰ τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων susp. Wagner, rec. Taylor (p. 329): τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων AFCg, cf. Calc. (*omnibus rerum omnium formis et figuris aeternae uitae mansurisque*), rec. Burnet τὰ πάντων ἀεί τε ὄντων V τὰ πάντα τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων Cornford (p. 186 nt. 2) πάντων νοητῶν ἀεί τε ὄντων Cook Wilson (pp. 91-2) a 3. αὐτῷ A^2 (ι i.r.): αὑτῶν A (ut uid.) VFCg a 8. ἀπορώτατά AVFCg, cf. Simpl. *Phys.* 542, 11: τὰ πορρώτατά A^2 (ut uid., τ et acc. i.r., ρ add.)

rare "ciò che recepisce" a una madre, "ciò assimilandosi a cui" a un padre, la natura intermedia tra questi a un figlio, e pensare che, poiché il risultato dell'impressione, di per sé vario, dovrà esprimere alla vista ogni varietà, non si dà che ciò in cui si colloca quello che viene impresso sia ben preparato se non nel caso in cui sia privo della figura propria di tutte quelle forme che è destinato a recepire in una e
o un'altra parte. Se infatti esso fosse simile a uno qualsiasi degli oggetti che sopraggiungono, nel momento in cui fosse raggiunto da oggetti di natura contraria o del tutto diversa, nel recepirli produrrebbe l'assimilazione malamente, perché mostrerebbe inoltre il proprio aspetto. È questa la ragione per cui è necessario che ciò che recepirà tutti i generi in sé stesso deve essere estraneo a ogni forma, proprio come accade con gli unguenti che vengono resi profumati attraverso una procedura tecnica, per cui si inizia proprio da questo, ovvero dal far sì che i liquidi che recepiranno gli aromi siano il più possibile privi di profumo, e anche coloro che si impegnano nel dare delle forme a qualunque tipo di materiale molle non vi lasciano sussistere alcuna figura visibile e lo rendono il più possibile liscio facendolo preliminarmente equilibrato. Ebbene, lo stesso si addice anche a 51 a
ciò che è per natura destinato a recepire in tutta la propria estensione, in modo bello e a più riprese, le copie somiglianti delle realtà intelligibili e che sono sempre, ovvero l'essere naturalmente privo di ogni forma. Proprio per questo non potremmo dire madre e ricettacolo di ciò che ha avuto generazione come visibile e in ogni modo sensibile né terra né aria né fuoco né acqua, né alcuno degli oggetti che hanno avuto generazione da essi o quelli da cui essi l'hanno avuta: al contrario, non saremo nel falso dicendo che è una certa forma invisibile e priva di figura, che tutto recepisce e partecipa in qualche modo dell'intelligibile in una maniera complicatissima da afferrare, b
ed è essa stessa assolutamente difficile da concepire.

Per quanto è possibile raggiungere la sua natura a partire dalle cose dette finora, il modo più corretto per esprimersi potrà essere

d 6-e 1. Simpl. *Phys.* 242, 25-6 e 1-4. Simpl. *Phys.* 226, 2-5
51 a 7. Simpl. *Phys.* 223, 6

πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαί-
νεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν τε καὶ ἀέρα καθ' ὅσον
ἂν μιμήματα τούτων δέχηται. λόγῳ δὲ δὴ μᾶλλον τὸ
τοιόνδε διοριζομένους περὶ αὐτῶν διασκεπτέον· ἆρα ἔστιν
τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως
αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν
ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἐστὶν
τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα
οὐδαμῇ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἑκάστοτε εἶναί τί φαμεν εἶδος
ἑκάστου νοητόν, τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος; οὔτε οὖν
δὴ τὸ παρὸν ἄκριτον καὶ ἀδίκαστον ἀφέντα ἄξιον φάναι
διισχυριζόμενον ἔχειν οὕτως, οὔτ' ἐπὶ λόγου μήκει πάρεργον
ἄλλο μῆκος ἐπεμβλητέον· εἰ δέ τις ὅρος ὁρισθεὶς μέγας διὰ
βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστα ἐγκαιριώτατον γένοιτ' ἄν.
ὧδε οὖν τήν γ' ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον. εἰ μὲν νοῦς καὶ
δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ
ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ', ὡς
τισιν φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν, πάνθ'
ὁπόσ' αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα θετέον βεβαιότατα.
δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε
ἔχετον. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς
ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ
ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν·
καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς,
ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων

questo: si mostra di volta in volta fuoco la parte di esso che è divenuta infuocata, acqua quella che si è fatta liquida, e ancora terra e aria nella misura in cui recepisce le rispettive imitazioni. Ma ora dobbiamo indagare meglio su questi, producendo con un discorso distinzioni nel modo seguente – ovvero, se ci siano un fuoco per sé stesso e tutte le realtà di cui noi diciamo sempre così, che ciascuna è in sé, c
o se proprio questi oggetti che vediamo e quanti ne percepiamo attraverso il corpo siano i soli a essere in una simile condizione di verità, e non ve ne siano in nessun modo e in nessun luogo altri al di là di essi e ogni volta diciamo invano che vi è una certa forma intelligibile per ciascun oggetto, che per assurdo non sarebbe nient'altro che una parola. Ora, se abbandonassimo la presente questione priva di esame e sentenza, non ci sarebbe valore nell'affermare con fiducia che le cose stanno così, ma non bisogna neanche aggiungere alla lunghezza del discorso l'ulteriore lunghezza di una digressione; sa- d
rebbe tuttavia massimamente opportuno se si potesse delineare con chiarezza una grande descrizione distintiva attraverso un discorso breve. Da parte mia do il mio voto a questa seconda opzione. Ora, se intelletto e opinione vera sono due generi, bisogna assolutamente porre che vi sono queste realtà in sé, forme che non sono oggetti della nostra percezione, ma solo dell'intellezione; se invece, come sembra ad alcuni, l'opinione vera non differisce in nulla dall'intelletto, bisogna stabilire che tutte le cose che percepiamo attraverso il corpo sono le più salde. Ma bisogna certamente dire che quelli sono e
due, perché risultano separati per generazione e sono in condizioni dissimili tra loro: il primo tra quelli si ingenera in noi attraverso l'insegnamento, l'altra a causa della persuasione; il primo è sempre accompagnato da un ragionamento vero, l'altra è priva di razionalità; il primo non è smosso dalla persuasione, l'altra è soggetta alla persuasione; e bisogna affermare che di uno partecipano tutti gli uomini, mentre dell'intelletto partecipano gli dèi e solo una piccola parte

d 3-52 b 5. Gal.ª *Comp. Tim.* fr. 19 *AT* 2 e 6-52 d 1. Simpl. *Phys.* 224, 29-225, 14 e 6-52 b 2. Simpl. *Phys.* 245, 11-9 e 6-52 a 7. Simpl. *Phys.* 26, 19-25 e 6-52 d 4. Simpl. *Phys.* 539, 14-540,

52 a ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέν-
νητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο
ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως
ἀναίσθητον, τοῦτο δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ
5 ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν,
πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν
ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν.
τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδε-
b χόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν· αὐτὸ
δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν,
πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγ-
καῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν
5 τινά, τὸ δὲ μήτ' ἐν γῇ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι.
ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν
ἄϋπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνει-
c ρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τἀληθὲς
λέγειν, ὡς εἰκόνι μέν, ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν
ἑαυτῆς ἐστιν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ
ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως
5 ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι, τῷ δὲ ὄντως
ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ
μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γενό-
d μενον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον.

52 b 4. χώραν] χώραν μοῖραν F c 4. ἑτέρῳ προσήκει τινὶ] ἑτέρῳ τινὶ προσήκει AV c 6. ὁ δι' A^2 (γρ i.m.) VFg Simpl.: ὁ δ' A ὁ δὲ C c 7-d 1. γενόμενον AV Simpl.: γεγενημένον FCg

del genere degli esseri umani. Se le cose stanno così, bisogna conve- 52 a
nire che esiste un primo genere, quello della forma che è nella stes-
sa condizione, ingenerato e non soggetto a perire, che né recepisce
in sé niente di altro da nient'altro né muove mai verso qualcos'al-
tro, ed è invisibile e in generale non soggetto a percezione; proprio
questo è ciò che l'intellezione ha avuto in sorte di contemplare. L'al-
tro, omonimo e simile a questo, è invece secondo, soggetto a perce-
zione, generato, sempre soggetto a movimento, che ha generazione
in un certo luogo per poi in quel luogo incorrere in distruzione, che
si afferra grazie all'opinione accompagnata da percezione. C'è però
ancora un terzo genere, quello eterno proprio dello spazio, che non
ammette corruzione, pur procurando una sede a tutto ciò che ha ge- b
nerazione; lo si afferra con un ragionamento spurio non accompa-
gnato da percezione ed è a stento degno di essere creduto: è rispetto
a esso che, osservandolo, ci troviamo come in un sogno, e affermia-
mo che è necessario che ogni ente sia in un certo luogo e occupi un
certo spazio, mentre ciò che non è né in terra né in qualche parte del
cielo non è nulla. Tutte queste cose e ancora altre, loro sorelle, relati-
ve anche a quella natura che sussiste non come in un sogno, ma ve-
ramente, a causa di questo nostro sognare non diventiamo capaci di c
dirle, producendo distinzioni veritiere, neanche una volta svegli: in
effetti, a un'immagine, se è vero che essa di per sé non è esattamente
ciò in relazione a cui ha avuto generazione, ma è sempre apparenza
di qualcos'altro, in costante movimento, si addice per queste ragio-
ni l'avere generazione in qualcos'altro mantenendo in qualche modo
un contatto con l'essere, o altrimenti il non essere assolutamente nul-
la, mentre a ciò che è realmente viene in soccorso il ragionamento
vero svolto con esattezza, secondo il quale fino a che qualcosa è una
cosa e una diversa è un'altra, è impossibile che una qualunque delle
due, generandosi nell'altra, diventi con essa tutt'uno e a essa identi- d
ca, e al contempo le due cose rimangano due.

52 a 1-6. Simpl. *Phys.* 43, 15-9 a 2-3. Simpl. *Phys.* 778, 29-30 et 781, 16 a 8-b 2. Simpl. *Phys.* 254, 28-31 a 8-b 1. Simpl. *Phys.* 223, 7-8 b 3-5. Simpl. *Phys.* 521, 26-8

Οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὅν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι· τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσαν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν, τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα· ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα καὶ
53 a ἀνικμώμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρέα ἄλλῃ, τὰ δὲ μανὰ καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἴζει φερόμενα ἕδραν, τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος, τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλεῖστον αὐτὰ ἀφ' αὑτῶν ὁρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταὐτὸν συνωθεῖν· διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως·
b ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὑτῶν ἄττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῇ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. τὸ δὲ ἦ δυνατὸν ὡς κάλλιστα

d 3. δεδόσθω AVFCY Plut.: δεδόσθαι ΘΨ

53 a 1. ἀνικμώμενα AVFC: ἀνιμκνώμενα (sic) V ἀναλικνώμενα A^2 (να add. extra uersum et λ i.r.) YΘ (cf. Plut. *Def. or.* 430c) ἀναλισκόμενα Ψ a 8. εἶχεν VF Plut.: ἔχειν ACg b 2. αὐτῶν ἄττα β sicut edd.[Plat]: αὐτῶν αὐτὰ AVFCg Simpl. ἄττα αὐτῶν Plut. (ed., αὐτὰ αὐτῶ libr.)

Questo discorso sia dunque offerto secondo il mio voto, prodotto da un ragionamento per punti capitali, per cui vi sono essere e spazio e generazione, tre realtà e tre distinzioni, anche prima che il cielo avesse generazione: la nutrice della generazione, inumidita, infuocata e ricettiva delle forme di terra e aria, che subisce tutte le affezioni che conseguono a esse, mostra alla vista ogni tipo di difformità e, e
poiché è satura di capacità né simili né equilibrate, non è in equilibrio da nessun punto di vista, ma, sbilanciandosi in modo irregolare in ogni sua parte, da un lato è scossa da quelle capacità e dall'altro a sua volta le scuote nel suo movimento. D'altro canto, gli oggetti coinvolti nel movimento sono costantemente spostati, in un processo di divisione, ognuno in una direzione diversa: proprio come, delle parti scosse e ventilate dai vagli e dagli strumenti per la pulitura del grano, nel muoversi quelle dense e pesanti si collocano da una parte, 53 a
mentre quelle inconsistenti e leggere in una sede diversa, così allora dei quattro generi, scossi da quella nutrice che li accoglie e determina il loro scuotimento muovendosi essa stessa come uno di quegli strumenti, i più dissimili si separano il più possibile gli uni dagli altri, mentre i più simili convergono massimamente verso lo stesso punto; per questa ragione essi occupano ciascuno uno spazio diverso, anche prima che l'universo, ben organizzato a partire da essi, avesse generazione. E realmente l'universo che c'era prima di questo li possedeva tutti, ma senza razionalità e senza misura; ma nel momento in b
cui l'universo fu da principio sottoposto all'opera di ordinamento, in primo luogo il fuoco e poi l'acqua, la terra e l'aria, pur possedendo un qualche tipo di traccia di sé stessi, secondo verosimiglianza si trovavano assolutamente nella condizione in cui è ogni cosa quando un dio non vi è presente, ed essendo allora in questo stato, che è loro connaturato, a essi per primi venne conferita una figura per mezzo di forme e numeri. Ma, come sempre, sopra ogni cosa questa afferma-

d 2-4. Plut. *An. procr.* 1024b-c, *Epit. an. procr.* 1032a d 4-6. Simpl. *Phys.* 228, 4-5 e 3-5. *EM* 744; Phot. III 440 (τ 21); Suid. IV 498, 12-4 (τ 35)
53 a 8-b 5. Plut. *An. procr.* 1016e-f b 1-5. Simpl. *Phys.* 228, 5-8 b 4-5. Simpl. *Phys.* 43, 19-20

ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς ἀεὶ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω· νῦν δ' οὖν τὴν διάταξιν αὐτῶν ἐπιχειρητέον ἑκάστων καὶ γένεσιν
c ἀήθει λόγῳ πρὸς ὑμᾶς δηλοῦν, ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παίδευσιν ὁδῶν δι' ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψεσθε.

Πρῶτον μὲν δὴ πῦρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ ὅτι σώ-
5 ματά ἐστι, δῆλόν που καὶ παντί· τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει, τὸ δὲ βάθος αὖ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν, ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκεν. τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρ-
d χεται τριγώνοιν, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας, ὧν τὸ μὲν ἕτερον ἑκατέρωθεν ἔχει μέρος γωνίας ὀρθῆς πλευραῖς ἴσαις διῃρημένης, τὸ δ' ἕτερον ἀνίσοις ἄνισα μέρη νενεμημένης. ταύτην δὴ πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν
5 ἄλλων σωμάτων ὑποτιθώμεθα κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι, τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ. δεῖ δὴ λέγειν ποῖα
e κάλλιστα σώματα γένοιτ' ἂν τέτταρα, ἀνόμοια μὲν ἑαυτοῖς, δυνατὰ δὲ ἐξ ἀλλήλων αὐτῶν ἄττα διαλυόμενα γίγνεσθαι· τούτου γὰρ τυχόντες ἔχομεν τὴν ἀλήθειαν γενέσεως πέρι
5 γῆς τε καὶ πυρὸς τῶν τε ἀνὰ λόγον ἐν μέσῳ· τόδε γὰρ οὐδενὶ συγχωρησόμεθα, καλλίω τούτων ὁρώμενα σώματα εἶναί που καθ' ἓν γένος ἕκαστον ὄν. τοῦτ' οὖν προθυμητέον, τὰ διαφέροντα κάλλει σωμάτων τέτταρα γένη συναρμόσασθαι καὶ φάναι τὴν τούτων ἡμᾶς φύσιν ἱκανῶς εἰληφέναι.
54 a τοῖν δὴ δυοῖν τριγώνοιν τὸ μὲν ἰσοσκελὲς μίαν εἴληχεν

d 2. ὀξείας AV: δύο ὀξείας FCg
d 5. ὑποτιθώμεθα Cg Ps.-Iust. Simpl.: ὑποτιθέμεθα AVF, rec. Burnet

zione deve rimanere salda per noi, ovvero che il dio li ha composti, per quanto poteva, che fossero il più possibile belli e buoni a partire da una condizione che non era tale: dunque, è ora necessario impegnarsi a chiarire per voi l'ordinamento e la generazione di ciascuno di questi con un discorso inconsueto – ma comunque mi seguirete, c poiché siete già stati messi a parte, per vostra formazione, dei percorsi attraverso cui necessariamente ciò che si dice deve essere mostrato.

In primo luogo, dunque, è in qualche modo chiaro a tutti che fuoco e terra e acqua e aria sono corpi; e ogni forma di corpo ha anche profondità. Ma a sua volta è del tutto necessario che la profondità includa la natura del piano, e la base rettilinea del solido si compone a partire da triangoli. Ancora, tutti i triangoli hanno origine da d due triangoli, ciascuno dei quali ha un angolo retto e gli altri acuti; di questi triangoli, l'uno ha da ciascun lato una parte di angolo retto divisa da lati uguali, mentre l'altro parti disuguali ripartite da lati disuguali. Avanti allora, stabiliamo per ipotesi che questo è il principio del fuoco e degli altri corpi, procedendo nel discorso verosimile accompagnato da necessità, mentre i principî ancora superiori a questi li conosce un dio e, tra gli uomini, chi gli sia caro. Occorre pertanto dire con che qualità possano aver avuto generazione quei quattro e bellissimi corpi, disuguali tra loro, ma alcuni dei quali capaci, attraverso un processo di dissoluzione, di avere generazione gli uni dagli altri: solo cogliendo questo aspetto possediamo la verità circa la generazione di terra e fuoco e di quei corpi che sono intermedi secondo un certo rapporto – questo infatti non potremo mai concedere a nessuno, che vi siano in qualche modo corpi visibili più belli di questi, ciascuno secondo il proprio unico genere. Dobbiamo dunque aspirare a comporre armonicamente i quattro generi di corpi che si distinguono per bellezza e affermare di aver così afferrato degnamente la loro natura. Ebbene, di quei due triangoli, quello isoscele 54 a

c 1-3. Simp. *Cael.* 641, 25-8 c 4-7. Simp. *Phys.* 228, 20-3 d 4-e 4. Simp. *Cael.* 566, 10-6 d 4-7. Ps.-Iust. *Coh. Gr.* 26, 1 (59, 5-7) d 6-7. Gal. *Tim.*[L] 2, 8-9 d 7-e 8. Philopon. *Aet.* XIII 17 (529, 4-13) e 5-6. Philopon. *Aet.* XIII 18 (533, 25-7)
54 a 1-5. Simp. *Cael.* 566, 5-9

φύσιν, τὸ δὲ πρόμηκες ἀπεράντους· προαιρετέον οὖν αὖ τῶν ἀπείρων τὸ κάλλιστον, εἰ μέλλομεν ἄρξεσθαι κατὰ τρόπον – ἂν οὖν τις ἔχῃ κάλλιον ἐκλεξάμενος εἰπεῖν εἰς τὴν τούτων σύστασιν, ἐκεῖνος οὐκ ἐχθρὸς ὢν ἀλλὰ φίλος κρατεῖ. τιθέμεθα δ' οὖν τῶν πολλῶν τριγώνων κάλλιστον ἕν, ὑπερβάντες τἄλλα, ἐξ οὗ τὸ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκ τρίτου συνέστηκεν· διότι δὲ λόγος πλείων, ἀλλὰ τῷ τοῦτο ἐλέγξαντι καὶ ἀνευρόντι δὴ οὕτως ἔχον κεῖται φίλια τὰ ἄθλα. προῃρήσθω δὴ δύο τρίγωνα ἐξ ὧν τό τε τοῦ πυρὸς καὶ τὰ τῶν ἄλλων σώματα μεμηχάνηται, τὸ μὲν ἰσοσκελές, τὸ δὲ τριπλῆν κατὰ δύναμιν ἔχον τῆς ἐλάττονος τὴν μείζω πλευρὰν ἀεί. τὸ δὴ πρόσθεν ἀσαφῶς ῥηθὲν νῦν μᾶλλον διοριστέον. τὰ γὰρ τέτταρα γένη δι' ἀλλήλων εἰς ἄλληλα ἐφαίνετο πάντα γένεσιν ἔχειν, οὐκ ὀρθῶς φανταζόμενα· γίγνεται μὲν γὰρ ἐκ τῶν τριγώνων ὧν προῃρήμεθα γένη τέτταρα, τρία μὲν ἐξ ἑνὸς τοῦ τὰς πλευρὰς ἀνίσους ἔχοντος, τὸ δὲ τέταρτον ἓν μόνον ἐκ τοῦ ἰσοσκελοῦς τριγώνου συναρμοσθέν. οὔκουν δυνατὰ πάντα εἰς ἄλληλα διαλυόμενα ἐκ πολλῶν σμικρῶν ὀλίγα μεγάλα καὶ τοὐναντίον γίγνεσθαι, τὰ δὲ τρία οἷόν τε· ἐκ γὰρ ἑνὸς ἅπαντα πεφυκότα λυθέντων τε τῶν μειζόνων πολλὰ σμικρὰ ἐκ τῶν αὐτῶν συστήσεται, δεχόμενα τὰ προσήκοντα ἑαυτοῖς σχήματα, καὶ σμικρὰ ὅταν αὖ πολλὰ κατὰ τὰ τρίγωνα διασπαρῇ, γενόμενος εἷς ἀριθμὸς ἑνὸς ὄγκου μέγα ἀποτελέσειεν ἂν ἄλλο εἶδος ἕν. ταῦτα μὲν οὖν λελέχθω περὶ τῆς εἰς ἄλληλα γενέσεως· οἷον δὲ ἕκαστον αὐτῶν γέγονεν εἶδος καὶ ἐξ ὅσων συμπεσόντων ἀριθμῶν, λέγειν

54 a 3. ἄρξεσθαι ACg: ἄρξασθαι A^2 (α s. ε) VF Simpl. b 1. διότι δὲ λόγος VF: διότι÷÷λόγος A^2 (÷÷ i.r.) διότι δὲ ὁ λόγος Cg b 2. δὴ AFCg: δὲ V δὴ μὴ β^{pl} (μὴ add.) Vs μὴ Hermann, rec. Cornford (p. 214 nt. 3) c 4. δυνατὰ AVCg: δύναται F Philopon. Simpl. c 8. καὶ σμικρὰ A^2 (οὐ punct. not.) FCg Simpl.: καὶ οὐ σμικρὰ A καὶ ὁ σμικρὰ (sic) V d 4. ὅσων A^2 (i.r.): ὧν VFCg

ha ricevuto in sorte un'unica natura, quello scaleno un numero incalcolabile; ma in un numero illimitato bisogna scegliere la cosa più bella, se vogliamo iniziare in modo adeguato: se poi qualcuno potesse dircene una ancora più bella, indicandola per la composizione dei corpi, questi prevarrà su di noi non come fosse un nemico, ma come un amico. Poniamo dunque tra i molti triangoli, lasciando da parte gli altri, quest'unico come il più bello, quello da cui si compone come terzo il triangolo equilatero; il perché sia così richiederebb
be un discorso troppo lungo, ma è predisposta come premio la nostra amicizia a chi confuti questo punto e scopra che le cose stanno a modo suo. Siano dunque prescelti i due triangoli a partire da cui il corpo del fuoco e quelli degli altri siano stati congegnati, l'uno isoscele, l'altro che ha sempre il quadrato del lato maggiore triplo del quadrato del lato minore. Ma descriviamo ora meglio ciò che prima è stato detto in modo oscuro. In effetti, era parso che i quattro generi avessero tutti generazione attraverso tutti e verso tutti, ma non era un'apparenza corretta: è vero che quattro generi hanno generazione dai triangoli che avevamo prescelto, ma tre la hanno da uno, c
quello che ha i lati disuguali, mentre solo il quarto è l'unico a essere composto armonicamente a partire dal triangolo isoscele. Dunque, non tutti hanno la capacità per cui, dissolvendosi l'uno nell'altro, da molti corpi piccoli se ne generano pochi grandi, e viceversa, ma solo tre hanno questa caratteristica: proprio perché derivano per natura tutti da uno stesso triangolo, infatti, dissolvendosi i corpi più grandi se ne comporranno molti piccoli a partire da questi, che recepiranno le figure che sono loro appropriate, e nel momento in cui a loro volta molti corpi piccoli si disperdano nei triangoli, generandosi un d
solo numero proprio di una sola massa, questo potrà realizzare un'unica grande forma diversa. Questo dunque sia detto circa la loro generazione reciproca; dovrà invece essere detto di seguito il modo in cui ciascuna forma tra quelle che sono loro proprie ha avuto generazione e a partire da che quantità numerica si viene a costituire. Tutto

b 5-d 2. Simpl. *Cael.* 639, 12-22 b 6-c 8. Philopon. *Aet.* XI 14 (460, 2-12)

ἂν ἑπόμενον εἴη. ἄρξει δὴ τό τε πρῶτον εἶδος καὶ σμικρότατον συνιστάμενον, στοιχεῖον δ' αὐτοῦ τὸ τὴν ὑποτείνουσαν τῆς ἐλάττονος πλευρᾶς διπλασίαν ἔχον μήκει· σύνδυο δὲ τοιούτων κατὰ διάμετρον συντιθεμένων καὶ τρὶς τούτου γενομένου, τὰς διαμέτρους καὶ τὰς βραχείας πλευρὰς εἰς ταὐτὸν ὡς κέντρον ἐρεισάντων, ἓν ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐξ ἓξ τὸν ἀριθμὸν ὄντων γέγονεν. τρίγωνα δὲ ἰσόπλευρα συνιστάμενα τέτταρα κατὰ σύντρεις ἐπιπέδους γωνίας μίαν στερεὰν γωνίαν ποιεῖ, τῆς ἀμβλυτάτης τῶν ἐπιπέδων γωνιῶν ἐφεξῆς γεγονυῖαν· τοιούτων δὲ ἀποτελεσθεισῶν τεττάρων πρῶτον εἶδος στερεόν, ὅλου περιφεροῦς διανεμητικὸν εἰς ἴσα μέρη καὶ ὅμοια, συνίσταται. δεύτερον δὲ ἐκ μὲν τῶν αὐτῶν τριγώνων, κατὰ δὲ ἰσόπλευρα τρίγωνα ὀκτὼ συστάντων, μίαν ἀπεργασαμένων στερεὰν γωνίαν ἐκ τεττάρων ἐπιπέδων· καὶ γενομένων ἓξ τοιούτων τὸ δεύτερον αὖ σῶμα οὕτως ἔσχεν τέλος. τὸ δὲ τρίτον ἐκ δὶς ἑξήκοντα τῶν στοιχείων συμπαγέντων, στερεῶν δὲ γωνιῶν δώδεκα, ὑπὸ πέντε ἐπιπέδων τριγώνων ἰσοπλεύρων περιεχομένης ἑκάστης, εἴκοσι βάσεις ἔχον ἰσοπλεύρους τριγώνους γέγονεν. καὶ τὸ μὲν ἕτερον ἀπήλλακτο τῶν στοιχείων ταῦτα γεννῆσαν, τὸ δὲ ἰσοσκελὲς τρίγωνον ἐγέννα τὴν τοῦ τετάρτου φύσιν, κατὰ τέτταρα συνιστάμενον, εἰς τὸ κέντρον τὰς ὀρθὰς γωνίας συνάγον, ἓν ἰσόπλευρον τετράγωνον ἀπεργασάμενον· ἓξ δὲ τοιαῦτα συμπαγέντα γωνίας ὀκτὼ στερεὰς ἀπετέλεσεν, κατὰ τρεῖς ἐπιπέδους ὀρθὰς συναρμοσθείσης ἑκάστης· τὸ δὲ σχῆμα τοῦ συστάντος σώματος γέγονεν κυβικόν, ἓξ ἐπιπέδους τετραγώνους ἰσοπλεύρους βάσεις ἔχον. ἔτι δὲ οὔσης συστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν.

Ἃ δή τις εἰ πάντα λογιζόμενος ἐμμελῶς ἀποροῖ πότερον

d 8. τοιούτων AVFC: τούτων A^2 (οι punct. not.) g e 3. ἀριθμὸν ὄντων A^2 (duas litteras ante o ras. del.) FCg: ἀριθμὸν ἐχόντων A (ut uid.) V
55 c 5. ἐκεῖνο AF Philopon.: ἐκεῖνα VCg

avrà inizio con la forma composta come prima e più piccola, il cui elemento è il triangolo avente l'ipotenusa doppia in lunghezza del lato minore: quando questi triangoli siano sommati a due a due lungo la diagonale, e ciò avvenga per tre volte, e i triangoli portino insieme a e convergere le diagonali e i lati corti verso lo stesso punto come centro, un unico triangolo equilatero ha completa generazione a partire da sei triangoli. Nel momento in cui quattro triangoli equilateri siano composti, si produce ogni tre angoli piani un angolo solido, quel- 55 a lo che ha generazione subito dopo il più ottuso degli angoli piani; e quando quattro angoli siffatti siano stati realizzati, si compone la prima forma solida, quella che divide una sfera intera in parti uguali e simili. Il secondo deriva sì dagli stessi triangoli, ma per composizione di otto triangoli equilateri e produzione di un unico angolo solido da quattro angoli piani: generati sei triangoli siffatti, in questo modo ha a sua volta compimento il secondo corpo. Il terzo ha invece avuto generazione dalla costruzione di sessanta elementi per due, dun- b que di dodici angoli solidi, ciascuno delimitato da cinque triangoli equilateri piani, così da avere venti triangoli equilateri come facce. Con la generazione di questi corpi, uno degli elementi fu messo da parte, e fu il triangolo isoscele a generare la natura del quarto, composto da quattro di essi conducendo gli angoli retti verso il centro e producendo così una singola figura quadrangolare equilatera; sei figure siffatte, costruite insieme, realizzano otto angoli solidi, ciascu- c no composto armonicamente ogni tre angoli piani: la figura del corpo così composto ha avuto generazione come cubica, così da avere sei figure quadrangolari equilatere come facce. E poiché c'era ancora una composizione, la quinta, il dio se ne servì per disegnare figure di animali per l'universo.

Se a questo punto qualcuno, ragionando su tutte queste cose in modo consono, venisse a essere limitato dal problema, se è necessario

d 5-7. Gal. *PHP* VIII 3, 9-10 (496, 25-7)
55 a 8-b 3. Gal. *PHP* VIII 3, 10-1 (496, 28-31) c 4-d 6. Philopon. *Aet.* XIII 18 (532, 24-533, 7)

ἀπείρους χρὴ κόσμους εἶναι λέγειν ἢ πέρας ἔχοντας, τὸ μὲν
d ἀπείρους ἡγήσαιτ' ἂν ὄντως ἀπείρου τινὸς εἶναι δόγμα ὧν
ἔμπειρον χρεὼν εἶναι, πότερον δὲ ἕνα ἢ πέντε αὐτοὺς ἀληθείᾳ
πεφυκότας λέγειν ποτὲ προσήκει, μᾶλλον ἂν ταύτῃ στὰς
εἰκότως διαπορήσαι. τὸ μὲν οὖν δὴ παρ' ἡμῶν ἕνα αὐτὸν
5 κατὰ τὸν εἰκότα λόγον πεφυκότα μηνύει θεός, ἄλλος δὲ εἰς
ἄλλα πῃ βλέψας ἕτερα δοξάσει. καὶ τοῦτον μὲν μεθετέον,
τὰ δὲ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ γένη διανείμωμεν εἰς πῦρ καὶ
γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα. γῇ μὲν δὴ τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν·
e ἀκινητοτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν γῆ καὶ τῶν σωμάτων
πλαστικωτάτη, μάλιστα δὲ ἀνάγκη γεγονέναι τοιοῦτον τὸ τὰς
βάσεις ἀσφαλεστάτας ἔχον· βάσις δὲ ἥ τε τῶν κατ' ἀρχὰς
τριγώνων ὑποτεθέντων ἀσφαλεστέρα κατὰ φύσιν ἡ τῶν ἴσων
5 πλευρῶν τῆς τῶν ἀνίσων, τό τε ἐξ ἑκατέρου συντεθὲν ἐπί-
πεδον ἰσόπλευρον ἰσοπλεύρου τετράγωνον τριγώνου κατά τε
μέρη καὶ καθ' ὅλον στασιμωτέρως ἐξ ἀνάγκης βέβηκεν. διὸ
56 a γῇ μὲν τοῦτο ἀπονέμοντες τὸν εἰκότα λόγον διασῴζομεν,
ὕδατι δ' αὖ τῶν λοιπῶν τὸ δυσκινητότατον εἶδος, τὸ δ'
εὐκινητότατον πυρί, τὸ δὲ μέσον ἀέρι, καὶ τὸ μὲν σμικρό-
τατον σῶμα πυρί, τὸ δ' αὖ μέγιστον ὕδατι, τὸ δὲ μέσον
5 ἀέρι, καὶ τὸ μὲν ὀξύτατον αὖ πυρί, τὸ δὲ δεύτερον ἀέρι, τὸ
δὲ τρίτον ὕδατι. ταῦτ' οὖν δὴ πάντα, τὸ μὲν ἔχον ὀλιγίστας
βάσεις εὐκινητότατον ἀνάγκη πεφυκέναι, τμητικώτατόν τε
b καὶ ὀξύτατον ὂν πάντῃ πάντων, ἔτι τε ἐλαφρότατον, ἐξ
ὀλιγίστων συνεστὸς τῶν αὐτῶν μερῶν, τὸ δὲ δεύτερον

d 5. θεός AVC, cf. Int. Arm.: θεόν F Philopon., rec. Burnet, om. g d 6. τοῦτον A: τούτων VFCg, fort. recte
56 a 6. ὀλιγίστας g: ὀλίγας τὰς AVC ὀλιγόστας F b 2. αὐτῶν A^{pr}FCg: αὐτοῦ A (ου s. ω) V αὑτοῦ Simpl. (ed., cf. *Cael.* 573, 10; αὐτοῦ libr.)

dire che vi sia un numero illimitato di cosmi o vi sia per essi un limite, questi potrà ritenere che l'opzione per cui sono illimitati è opinione di chi è realmente limitato nelle conoscenze che ha chi è esperto nei corretti limiti, mentre soffermandosi piuttosto su questo punto, se sia mai appropriato affermare che essi sono davvero per natura nel numero di uno o cinque, affronterebbe il problema in modo verosimile. Ebbene, nella nostra condizione, secondo il discorso verosimile il dio rivela che esso è per natura solo uno, ma qualcun altro, guardando in qualche modo ad altri aspetti, potrebbe avere opinioni differenti. Questo punto lasciamolo pure al suo corso, e andiamo invece a distribuire i generi che ora hanno avuto generazione attraverso il ragionamento in fuoco, terra, acqua e aria. Ebbene, alla terra attribuiremo la forma cubica. La terra è infatti il più immobile tra i quattro generi e quello più adatto a essere plasmato, ed è quindi soprattutto necessario che la forma che ha le facce più stabili abbia avuto generazione con simili qualità: la faccia secondo natura più stabile fra i triangoli da principio posti per ipotesi è quella propria dei triangoli che hanno i lati uguali rispetto a quella dei triangoli che li hanno disuguali e, per quanto riguarda le figure piane che sono composte dagli uni o dagli altri, quella equilatera quadrangolare ha una costruzione ben più salda di quella equilatera triangolare, sia rispetto alle componenti sia nel complesso. Per questo, assegnando questa forma alla terra, salvaguardiamo il discorso verosimile, così come assegnando all'acqua la forma meno soggetta al movimento tra le rimanenti, quella più soggetta al movimento al fuoco e quella mediana all'aria – e, ancora, il corpo più piccolo al fuoco, quello più grande all'acqua, quello mediano all'aria, e di nuovo quello più acuto al fuoco, il secondo in questo senso all'aria, il terzo all'acqua. In effetti, tra tutte queste forme, quella che ha il numero minore di facce sarà di necessità quella maggiormente soggetta per natura a movimento, poiché è da ogni parte la più tagliente e acuta di tutte, ed è inoltre la più leggera, poiché è composta dal più piccolo numero possibile

56 b 1-2. Simpl. *Cael.* 576, 25-6

δευτέρως τὰ αὐτὰ ταῦτ' ἔχειν, τρίτως δὲ τὸ τρίτον. ἔστω δὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονὸς εἶδος πυρὸς στοιχεῖον καὶ σπέρμα, τὸ δὲ δεύτερον κατὰ γένεσιν εἴπωμεν ἀέρος, τὸ δὲ τρίτον ὕδατος. πάντα οὖν δὴ ταῦτα δεῖ διανοεῖσθαι σμικρὰ οὕτως, ὡς καθ' ἓν ἕκαστον μὲν τοῦ γένους ἑκάστου διὰ σμικρότητα οὐδὲν ὁρώμενον ὑφ' ἡμῶν, συναθροισθέντων δὲ πολλῶν τοὺς ὄγκους αὐτῶν ὁρᾶσθαι· καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν περί τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις πανταχῇ τὸν θεόν, ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτῃ πάντῃ δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ' αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον.

Ἐκ δὴ πάντων ὧν περὶ τὰ γένη προειρήκαμεν ὧδ' ἂν κατὰ τὸ εἰκὸς μάλιστ' ἂν ἔχοι. γῆ μὲν συντυγχάνουσα πυρὶ διαλυθεῖσά τε ὑπὸ τῆς ὀξύτητος αὐτοῦ φέροιτ' ἄν, εἴτ' ἐν αὐτῷ πυρὶ λυθεῖσα εἴτ' ἐν ἀέρος εἴτ' ἐν ὕδατος ὄγκῳ τύχοι, μέχριπερ ἂν αὐτῆς πῃ συντυχόντα τὰ μέρη, πάλιν συναρμοσθέντα αὐτὰ αὑτοῖς, γῆ γένοιτο· οὐ γὰρ εἰς ἄλλο γε εἶδος ἔλθοι ποτ' ἄν. ὕδωρ δὲ ὑπὸ πυρὸς μερισθέν, εἴτε καὶ ὑπ' ἀέρος, ἐγχωρεῖ γίγνεσθαι συστάντα ἓν μὲν πυρὸς σῶμα, δύο δὲ ἀέρος· τὰ δὲ ἀέρος τμήματα ἐξ ἑνὸς μέρους διαλυθέντος δύ' ἂν γενοίσθην σώματα πυρός. καὶ πάλιν, ὅταν ἀέρι πῦρ ὕδασίν τε ἤ τινι γῇ περιλαμβανόμενον ἐν πολλοῖς ὀλίγον, κινούμενον ἐν φερομένοις, μαχόμενον καὶ νικηθὲν καταθραυσθῇ, δύο πυρὸς σώματα εἰς ἓν συνίστασθον εἶδος ἀέρος·

b 6. εἴπωμεν CΘ: εἴπομεν AVFg c 4. πλήθη ACg: πάθη VF c 8. ὧν περὶ A^2 (ι add. s. ρ) FCg Simpl., rec. Cornford (p. 224 nt. 1): ὥνπερ AV, rec. Burnet d 1. ἂν A^2 (i.r.): om. VFCg Simpl. d 4. ἂν AV: om. FCg Philopon. Simpl.

delle stesse parti, mentre la seconda possiede le stesse proprietà in secondo grado e la terza in terzo grado. Ebbene, secondo il discorso corretto e condotto secondo verosimiglianza, elemento e seme del fuoco sia dunque la forma che ha avuto generazione come solido della piramide; diremo poi che il secondo per generazione è proprio dell'aria, il terzo quello dell'acqua. Bisogna per certo concepire tutte queste forme così piccole che nessuna singola parte individua- c
le di ciascun genere sia visibile a noi per la sua piccolezza, mentre le masse prodotte dal conglomerarsi di molte parti sono accessibili alla vista; e, ancora, quanto alle loro proporzioni relative alle quantità, ai movimenti e alle loro altre capacità, il dio le produsse armonicamente secondo rapporti numerici dopo che esse furono realizzate da lui con precisione in ogni parte, in qualsiasi modo la natura della necessità si prestasse per volontà e persuasione.

In base a tutto quello che abbiamo ormai detto circa i generi, secondo il verosimile le cose staranno come segue. Della terra, in- d
contrando del fuoco e dissolvendosi a causa dell'acutezza di questo, si mette in movimento, sia che si trovi in base alle circostanze a dissolversi nel fuoco stesso sia in una massa d'aria o d'acqua, fino a che, nel momento in cui le sue parti si incontrino tra loro in qualche luogo e si compongano armonicamente le une con le altre, si produca di nuovo della terra – le sue parti, infatti, non potranno mai confluire in un'altra forma. Dell'acqua, invece, ridotta in parti da fuoco e anche da aria, dà la possibilità che si generino per composizione un corpo di fuoco e due di aria; ancora, quanto a ciò in cui e
si scinde l'aria, nel momento in cui se ne dissolva una singola parte, vengono a essere generati due corpi di fuoco. E di nuovo, quando una piccola quantità di fuoco, trovandosi avvolta in una grande quantità di aria, acqua o terra, e muovendosi all'interno delle altre, anche loro in movimento, lottando con esse ed essendone vinta, viene frammentata, due corpi di fuoco vanno a comporre una forma di

b 3-5. Gal. *PHP* VIII 3, 11-2 (496, 34-498, 1) b 7-c 3. Simpl. *Cael.* 641, 18 c 8-e 1. Simpl. *Cael.* 639, 23-640, 3 d 1-6. Philopon. *Aet.* XI 14 (460, 13-8) d 4-5. Simpl. *Cael.* 647, 25-6

καὶ κρατηθέντος ἀέρος κερματισθέντος τε ἐκ δυοῖν ὅλοιν καὶ
ἡμίσεος ὕδατος εἷδος ἓν ὅλον ἔσται συμπαγές. ὧδε γὰρ δὴ
λογισώμεθα αὐτὰ πάλιν, ὡς ὅταν ἐν πυρὶ λαμβανόμενον τῶν
57 a ἄλλων ὑπ' αὐτοῦ τι γένος τῇ τῶν γωνιῶν καὶ κατὰ τὰς πλευρὰς
ὀξύτητι τέμνηται, συστὰν μὲν εἰς τὴν ἐκείνου φύσιν πέπαυται
τεμνόμενον – τὸ γὰρ ὅμοιον καὶ ταὐτὸν αὑτῷ γένος ἕκαστον
οὔτε τινὰ μεταβολὴν ἐμποιῆσαι δυνατὸν οὔτε τι παθεῖν ὑπὸ
5 τοῦ κατὰ ταὐτὰ ὁμοίως τε ἔχοντος – ἕως δ' ἂν εἰς ἄλλο τι
γιγνόμενον ἧττον ὂν κρείττονι μάχηται, λυόμενον οὐ παύεται.
τά τε αὖ σμικρότερα ὅταν ἐν τοῖς μείζοσιν πολλοῖς περι-
b λαμβανόμενα ὀλίγα διαθραυόμενα κατασβεννύηται, συν-
ίστασθαι μὲν ἐθέλοντα εἰς τὴν τοῦ κρατοῦντος ἰδέαν πέπαυται
κατασβεννύμενα γίγνεταί τε ἐκ πυρὸς ἀήρ, ἐξ ἀέρος ὕδωρ·
ἐὰν δ' εἰς ταὐτὰ ἴῃ καὶ τῶν ἄλλων τι συνιὸν γενῶν μάχηται,
5 λυόμενα οὐ παύεται, πρὶν ἢ παντάπασιν ὠθούμενα καὶ διαλυ-
θέντα ἐκφύγῃ πρὸς τὸ συγγενές, ἢ νικηθέντα, ἓν ἐκ πολλῶν
ὅμοιον τῷ κρατήσαντι γενόμενον, αὐτοῦ σύνοικον μείνῃ. καὶ
c δὴ καὶ κατὰ ταῦτα τὰ παθήματα διαμείβεται τὰς χώρας
ἅπαντα· διέστηκεν μὲν γὰρ τοῦ γένους ἑκάστου τὰ πλήθη
κατὰ τόπον ἴδιον διὰ τὴν τῆς δεχομένης κίνησιν, τὰ δὲ
ἀνομοιούμενα ἑκάστοτε ἑαυτοῖς, ἄλλοις δὲ ὁμοιούμενα, φέ-
5 ρεται διὰ τὸν σεισμὸν πρὸς τὸν ἐκείνων οἷς ἂν ὁμοιωθῇ
τόπον. ὅσα μὲν οὖν ἄκρατα καὶ πρῶτα σώματα διὰ τοιούτων
αἰτιῶν γέγονεν, τὸ δ' ἐν τοῖς εἴδεσιν αὐτῶν ἕτερα ἐμπεφυ-
κέναι γένη τὴν ἑκατέρου τῶν στοιχείων αἰτιατέον σύστασιν,
d μὴ μόνον ἓν ἑκατέραν μέγεθος ἔχον τὸ τρίγωνον φυτεῦσαι

57 b 4. ταὐτὰ F: αὐτὰ AV ταῦτα Cg, rec. Cornford (p. 227 nt. 2) b 5-6. καὶ διαλυθέντα AV: καὶ διάλυτα ὄντα A^2 (τα s. θ, ο s. ε) διάλυτα ὄντα λυθέντα F διάλυτα ὄντα Cg c 1. διαμείβεται] μεταμείβεται A^2 (μετα s. δια) c 2. πλήθη ACg Simpl.: πάθη VF c 4. ἑκάστοτε ... ὁμοιούμενα om. Cg c 7. τὸ AVFC: τοῦ g Simpl. d 1. ἓν ἑκατέραν Fg Simpl. (*Cael.* 656, 30): ἐν ἑκατέραν (sic) A ἐν ἑκατέρᾳ A^2 (ι ex ν) C ἓν ἑκάτερον V (ut uid.) Simpl. (*Cael.* 671, 9)

aria; e se dell'aria è dominata e ridotta in pezzi, da due parti intere
e una metà si compatterà una sola forma intera d'acqua. Avanti, ra-
gioniamo ancora su di essi così: quando uno qualsiasi degli altri ge-
neri, preso in un fuoco, viene tagliato da esso a causa dell'acutezza 57 a
dei suoi angoli e dei suoi spigoli, solo ricomponendosi nella natura
di quello smette di essere tagliato – in effetti, ciascun genere che sia
simile e identico a sé stesso non può produrre alcun cambiamento
né subire alcuna affezione in funzione di un genere che sia in con-
dizioni simili – mentre fintanto che un genere più debole, trovan-
dosi in uno diverso, combatte con un genere più forte, la sua disso-
luzione non ha fine. Ancora, quando corpi più piccoli e in numero
minore, compresi in molti corpi più grandi, venendo frammentati si b
disperdono, se sono disposti in modo tale da ricomporsi nella for-
ma del corpo dominante portano a compimento la dispersione e si
generano aria da fuoco e acqua da aria; qualora invece vadano in-
contro a quegli stessi corpi e uno qualsiasi degli altri generi, accor-
rendo, li combatta, la loro dissoluzione non ha fine prima che essi,
respinti completamente e dissolti, ripieghino verso ciò che è loro
congenere, oppure, vinti, generandosi da molti un solo corpo simi-
le a quello dominante, rimangano associati a questo. Chiaramente, c
in funzione di tali affezioni tutti i generi attraversano lo spazio a vari
livelli: la maggior quantità di ciascun genere si colloca separatamen-
te presso il luogo proprio a causa del movimento della natura che
recepisce, mentre quelle parti che di volta in volta divengono dis-
simili da sé stesse e invece simili ad altre si muovono, a causa dello
scuotimento, verso il luogo proprio di quelle parti a cui si sono as-
similate. Dunque, tutti i corpi non commisti e primi hanno avuto
generazione attraverso simili cause; quanto invece agli altri generi,
che sono venuti a crescere nelle forme di quelli, occorre considera-
re come causa la composizione di ciascuno dei due elementi, per-
ché in principio essa non fece nascere un triangolo specifico, avente d

e 7-57 a 6. Simpl. *Cael.* 666, 24-30
57 b 7-c 6. Simpl. *Phys.* 542, 5-9
1-2. Simpl. *Cael.* 671, 9-10
c 7-d 5. Simpl. *Cael.* 656, 28-657, 2 d

κατ' ἀρχάς, ἀλλ' ἐλάττω τε καὶ μείζω, τὸν ἀριθμὸν δὲ ἔχοντα τοσοῦτον ὅσαπερ ἂν ᾖ τὰν τοῖς εἴδεσι γένη· διὸ δὴ συμμειγνύμενα αὐτά τε πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα τὴν ποικιλίαν ἐστὶν ἄπειρα, ἧς δὴ δεῖ θεωροὺς γίγνεσθαι τοὺς μέλλοντας περὶ φύσεως εἰκότι λόγῳ χρήσεσθαι.

Κινήσεως οὖν στάσεώς τε πέρι, τίνα τρόπον καὶ μεθ' ὧντινων γίγνεσθον, εἰ μή τις διομολογήσεται, πόλλ' ἂν εἴη ἐμποδὼν τῷ κατόπισθεν λογισμῷ· τὰ μὲν οὖν ἤδη περὶ αὐτῶν εἴρηται, πρὸς δ' ἐκείνοις ἔτι τάδε, ἐν μὲν ὁμαλότητι μηδέποτε ἐθέλειν κίνησιν ἐνεῖναι. τὸ γὰρ κινησόμενον ἄνευ τοῦ κινήσοντος ἢ τὸ κινῆσον ἄνευ τοῦ κινησομένου χαλεπόν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, εἶναι· κίνησις δὲ οὐκ ἔστιν τούτων ἀπόντων, ταῦτα δὲ ὁμαλὰ εἶναί ποτε ἀδύνατον. οὕτω δὴ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν· αἰτία δὲ ἀνισότης αὖ τῆς ἀνωμάλου φύσεως. ἀνισότητος δὲ γένεσιν μὲν διεληλύθαμεν, πῶς δέ ποτε οὐ κατὰ γένη διαχωρισθέντα ἕκαστα πέπαυται τῆς δι' ἀλλήλων κινήσεως καὶ φορᾶς οὐκ εἴπομεν· ὧδε οὖν πάλιν ἐροῦμεν. ἡ τοῦ παντὸς περίοδος, ἐπειδὴ συμπεριέλαβεν τὰ γένη, κυκλοτερὴς οὖσα καὶ πρὸς αὑτὴν πεφυκυῖα βούλεσθαι συνιέναι, σφίγγει πάντα καὶ κενὴν χώραν οὐδεμίαν ἐᾷ λείπεσθαι· διὸ δὴ πῦρ μὲν εἰς ἅπαντα διελήλυθε μάλιστα, ἀὴρ δὲ δεύτερον, ὡς λεπτότητι δεύτερον ἔφυ, καὶ τἄλλα ταύτῃ. τὰ γὰρ ἐκ μεγίστων μερῶν γεγονότα μεγίστην κενότητα ἐν τῇ συστάσει

d 6. χρήσεσθαι] χρῆσθαι VC d 7. στάσεώς A^2 (÷÷ i.r. ante στ): συ(ν)στάσεώς VFCg e 3. ἐνεῖναι A: εἶναι VFCg Simpl.

solo una delle due grandezze, ma minori e maggiori, in un numero equivalente ai generi corrispondenti alle forme. Proprio per questo, mischiandosi con sé stessi e reciprocamente, i generi sono illimitati per varietà, una varietà di cui deve diventare osservatore chi vuole arrivare a padroneggiare un discorso verosimile sulla natura.

Per quanto riguarda il movimento e la quiete, se non ci si saprà accordare su questo, ossia in che modo e combinati a quali realtà essi abbiano generazione, si produrrà un grande impedimento per e
il seguito del ragionamento: alcune cose sono in effetti già state dette su di essi, ma va ancora aggiunto questo, che il movimento non è in nessun caso disposto in modo tale da darsi in condizioni di equilibrio. In effetti, che vi siano un oggetto mosso senza un oggetto che muove o un oggetto che muove senza un oggetto mosso è difficile, o addirittura impossibile: non si dà movimento se questi oggetti non sono presenti, ed è impossibile che mai avvenga che essi siano in equilibrio. Porremo dunque la quiete sempre in un contesto di equilibrio, e il movimento in uno di disequilibrio; ancora, la cau- 58 a
sa della natura disequilibrata è a sua volta la disuguaglianza. La generazione della disuguaglianza è già stata esaminata; non abbiamo detto, invece, in che modo i corpi individuali, separati gli uni dagli altri secondo i generi, non giungano mai a esaurire la trasformazione e il movimento reciproci. Ecco quindi ciò che diremo a questo punto. L'orbita dell'universo, poiché abbracciò da principio i generi, essendo circolare e avendo un impulso connaturato a volgere su sé stessa, comprime tutte le cose e non consente che rimanga alcuno spazio vuoto: proprio per questo soprattutto il fuoco ha attraversato b
tutte le cose, per seconda lo ha fatto l'aria – poiché nacque seconda per sottigliezza – e gli altri generi allo stesso modo. In effetti, i corpi che hanno avuto generazione da parti di grandezza massima, nel loro comporsi, finiscono per lasciare un interstizio di massima gran-

e 2-58 a 4. Simpl. *Phys.* 432, 22-9 e 2-6. Simpl. *Phys.* 1351, 40-1352, 2 e 6-58 a 1. Simpl. *Phys.* 1352, 4-6
58 a 4-b 2. Hermog. I 6, 5 (244, 6-11) a 4-7. Simpl. *Phys.* 694, 3-6 b 2-5. Simpl. *Phys.* 694, 13-6

παραλέλοιπεν, τὰ δὲ σμικρότατα ἐλαχίστην, ἡ δὴ τῆς πιλήσεως σύνοδος τὰ σμικρὰ εἰς τὰ τῶν μεγάλων διάκενα συνωθεῖ. σμικρῶν οὖν παρὰ μεγάλα τιθεμένων καὶ τῶν ἐλαττόνων τὰ μείζονα διακρινόντων, τῶν δὲ μειζόνων ἐκεῖνα συγκρινόντων, πάντ' ἄνω κάτω μεταφέρεται πρὸς τοὺς ἑαυτῶν τόπους· μεταβάλλον γὰρ τὸ μέγεθος ἕκαστον καὶ τὴν τόπων μεταβάλλει στάσιν. οὕτω δὴ διὰ ταῦτά τε ἡ τῆς ἀνωμαλότητος διασῳζομένη γένεσις ἀεὶ τὴν ἀεὶ κίνησιν τούτων οὖσαν ἐσομένην τε ἐνδελεχῶς παρέχεται.

Μετὰ δὴ ταῦτα δεῖ νοεῖν ὅτι πυρός τε γένη πολλὰ γέγονεν, οἷον φλὸξ τό τε ἀπὸ τῆς φλογὸς ἀπιόν, ὃ κάει μὲν οὔ, φῶς δὲ τοῖς ὄμμασιν παρέχει, τό τε φλογὸς ἀποσβεσθείσης ἐν τοῖς διαπύροις καταλειπόμενον αὐτοῦ. κατὰ ταὐτὰ δὲ ἀέρος, τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος, ὁ δὲ θολερώτατος ὁμίχλη τε καὶ σκότος, ἕτερά τε ἀνώνυμα εἴδη, γεγονότα διὰ τὴν τῶν τριγώνων ἀνισότητα. τὰ δὲ ὕδατος διχῇ μὲν πρῶτον, τὸ μὲν ὑγρόν, τὸ δὲ χυτὸν γένος αὐτοῦ. τὸ μὲν οὖν ὑγρὸν διὰ τὸ μετέχον εἶναι τῶν γενῶν τῶν ὕδατος ὅσα σμικρά, ἀνίσων ὄντων, κινητικὸν αὐτό τε καθ' αὑτὸ καὶ ὑπ' ἄλλου διὰ τὴν ἀνωμαλότητα καὶ τὴν τοῦ σχήματος ἰδέαν γέγονεν· τὸ δὲ ἐκ μεγάλων καὶ ὁμαλῶν στασιμώτερον μὲν ἐκείνου καὶ βαρὺ πεπηγὸς ὑπὸ ὁμαλότητός ἐστιν, ὑπὸ δὲ πυρὸς εἰσιόντος καὶ διαλύοντος αὐτὸ τὴν ὁμαλότητα ἀποβάλλει, ταύτην δὲ ἀπολέσαν μετίσχει μᾶλλον κινήσεως, γενόμενον δὲ εὐκίνητον, ὑπὸ τοῦ πλησίον ἀέρος ὠθούμενον καὶ κατατεινόμενον ἐπὶ γῆν, τήκεσθαι μὲν τὴν τῶν ὄγκων καθαίρεσιν, ῥοὴν δὲ τὴν κατάτασιν ἐπὶ γῆν ἐπωνυμίαν ἑκατέρου τοῦ πάθους ἔλαβεν. πάλιν δ' ἐκπίπτοντος αὐτόθεν τοῦ πυρός, ἅτε οὐκ εἰς κενὸν

58 b 8. ἄνω κάτω AVF Simpl.: ἄνω καὶ κάτω A^2 (καὶ s. νω) Cg | μεταφέρεται] φέρεται V c 6. ἀπιόν F Gal.: ἀπτόν AV ἅπτον Cg d 6. μετέχον A^{pr}FCg: μετόχον (sic) A (ο s. ε) μέτοχον V d 7. κινητικὸν AVFYΨ: κινητὸν CΘ (sed ικ ras. del.) e 2-4. ἐστιν ... ἀπολέσαν A (ποβάλλει ταύτην δὲ ἀ add. extra uersum) V: ἀποβάλλει ταύτην δὲ om. A^{pr}Fg ἐστιν ... δὲ om. C e 3. διαλύοντος] διαιροῦντος A^2 (αιρου s. αλυο) e 6. γῆν] τὴν A^2 (τ s. γ), cf. Int. Arm. e 7. κατάτασιν β^2 Vs (i.r.) sicut edd.^{Plat}: κατάστασιν AVFCg

dezza, mentre quelli di grandezza minima uno di minima grandezza, e proprio la costrizione provocata dalla pressione comprime i corpi piccoli verso gli spazi interstiziali di quelli grandi. Dunque, dal momento che corpi piccoli sono posti accanto a corpi grandi e quelli minori disgregano tra loro i maggiori, mentre i maggiori spingono i minori ad aggregarsi, tutti sono mossi in su e in giù verso i rispettivi luoghi: mutando la propria grandezza, ciascuno muta anche la pro- c
pria collocazione spaziale. Esattamente così e per queste ragioni la generazione, poiché preserva sempre il disequilibrio, determina la trasformazione eterna di questi oggetti, che è e sarà perpetuamente.

Dopo tutto ciò, occorre pensare che molti generi di fuoco hanno avuto generazione, ad esempio la fiamma, ciò che proviene dalla fiamma – che non brucia ma fornisce luce agli occhi – e ancora ciò che rimane della fiamma nel materiale ardente quando essa si estingue. d
Secondo le stesse modalità, dell'aria vi è un genere purissimo, quello che ha il nome di etere, mentre quello più torbido ha il nome di condensa e tenebra, e poi vengono altre forme senza nome, generate a causa della disuguaglianza dei triangoli. I generi dell'acqua si dividono in primo luogo in due: uno dei suoi generi è liquido, l'altro è fusibile. Quello liquido, poiché ha parte dei generi dell'acqua piccoli, che sono disuguali, ha avuto generazione come mobile sia di per sé sia per azione di altro, a causa del disequilibrio e della forma della sua figura. Quello fusibile, avendo origine da generi grandi ed equi- e
librati, è più stabile dell'altro e pesante, perché solidificato a causa dell'equilibrio, ma perde l'equilibrio per azione del fuoco, quando esso vi penetra e lo dissolve; quando lo perde, acquisisce maggiore capacità di movimento e, divenuto più mobile, per azione dell'aria circostante viene spinto e disperso sulla terra – ha così preso il nome di ciascuna delle due affezioni, "fondere" rispetto alla disgregazione delle masse, "flusso" rispetto alla dispersione sulla terra. Quando poi il fuoco si ritrae da quello, poiché non si dirige certo verso un vuo- 59 a

b 6-c 4. Simpl. *Phys.* 1352, 8-13 c 2-4. Simpl. *Phys.* 432, 32-4 c 5-d 1. Gal. *PHP* VII 6, 3-4 (462, 27-30), *Tim.*^{L} 18, 1-4
59 a 1-4. Simpl. *Phys.* 668, 34-669, 2 et 694, 19-21

ἐξιόντος, ὠθούμενος ὁ πλησίον ἀὴρ εὐκίνητον ὄντα ἔτι τὸν ὑγρὸν ὄγκον εἰς τὰς τοῦ πυρὸς ἕδρας συνωθῶν αὐτὸν αὑτῷ συμμείγνυσιν· ὁ δὲ συνωθούμενος ἀπολαμβάνων τε τὴν ὁμαλότητα πάλιν, ἅτε τοῦ τῆς ἀνωμαλότητος δημιουργοῦ πυρὸς ἀπιόντος, εἰς ταὐτὸν αὑτῷ καθίσταται· καὶ τὴν μὲν τοῦ πυρὸς ἀπαλλαγὴν ψῦξιν, τὴν δὲ σύνοδον ἀπελθόντος ἐκείνου πεπηγὸς εἶναι γένος προσερρήθη. τούτων δὴ πάντων ὅσα χυτὰ προσείπομεν ὕδατα, τὸ μὲν ἐκ λεπτοτάτων καὶ ὁμαλωτάτων πυκνότατον γιγνόμενον, μονοειδὲς γένος, στίλβοντι καὶ ξανθῷ χρώματι κοινωθέν, τιμαλφέστατον κτῆμα χρυσὸς ἠθημένος διὰ πέτρας ἐπάγη· χρυσοῦ δὲ ὄζος, διὰ πυκνότητα σκληρότατον ὂν καὶ μελανθέν, ἀδάμας ἐκλήθη. τὸ δ' ἐγγὺς μὲν χρυσοῦ τῶν μερῶν, εἴδη δὲ πλείονα ἑνὸς ἔχον, πυκνότητι δέ, τῇ μὲν χρυσοῦ πυκνότερον ὄν, καὶ γῆς μόριον ὀλίγον καὶ λεπτὸν μετασχόν, ὥστε σκληρότερον εἶναι, τῷ δὲ μεγάλα ἐντὸς αὐτοῦ διαλείμματα ἔχειν κουφότερον, τῶν λαμπρῶν πηκτῶν τε ἓν γένος ὑδάτων χαλκὸς συσταθεὶς γέγονεν· τὸ δ' ἐκ γῆς αὐτῷ μειχθέν, ὅταν παλαιουμένω διαχωρίζησθον πάλιν ἀπ' ἀλλήλων, ἐκφανὲς καθ' αὑτὸ γιγνόμενον ἰὸς λέγεται. τἆλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν, ἣν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως πέρι διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο. ταύτῃ δὴ καὶ τὰ νῦν ἐφέντες τὸ μετὰ τοῦτο τῶν αὐτῶν πέρι τὰ ἑξῆς εἰκότα δίιμεν τῇδε. τὸ πυρὶ μεμειγμένον ὕδωρ, ὅσον λεπτὸν ὑγρόν τε διὰ τὴν κίνησιν καὶ τὴν ὁδὸν ἣν κυλινδούμενον ἐπὶ γῆς ὑγρὸν λέγεται,

59 b 1. ἐκ A^2 (λοιπὸν punct. not.) FCg: λοιπὸν ἐκ AV b 5. ἐκλήθη om. AV b 6. πλείονα A^2 (ει ex ε, α s. v) F: πλέον AVCg b 7. δέ, τῇ om. Fg c 2. πηκτῶν] τικτῶν A^2 (τι s. πη) d 2. παιδιὰν VCg, cf. Apul. *Apol.* 41, 7: παιδείαν AF | ἐφέντες Cg: ἀφέντες AVF d 5. ὑγρὸν] ὕδωρ A^2 (supra uerbum)

to, l'aria circostante, subendo una spinta e spingendo a sua volta la massa liquida, che è ancora ben mobile, verso le sedi del fuoco, la mescola con sé stessa; così, poiché il fuoco, artefice del disequilibrio, si è dileguato, la massa che viene compressa, riprendendo nuovamente l'equilibrio, ristabilisce un'identità con sé stessa; così, la separazione dal fuoco è stata chiamata "raffreddamento" e la costrizione che si realizza per il ritrarsi del fuoco "genere solido". In effetti, di tutti questi generi di acqua che abbiamo chiamato fusibili, quello più den- b
so perché ha generazione a partire dai corpi più sottili ed equilibrati, uniforme e tinto congiuntamente di colore giallo e lucente, è l'oro, possesso preziosissimo, che si solidificò filtrando attraverso la pietra – e il nodo d'oro, durissimo e di colore nero a causa della sua densità, fu chiamato adamante. Quello prossimo all'oro rispetto alle sue parti, benché abbia più di una forma, e per densità, benché sia più denso dell'oro, è più duro di esso avendo anche parte di una piccola e sottile componente di terra, ma ne è più leggero perché pos- c
siede al suo interno grandi intervalli; esso ha avuto generazione, una volta realizzata la composizione, come rame, unico genere di acque lucenti e compatte – la parte di terra che è a esso mescolata, quando le due componenti, invecchiando insieme, si separano nuovamente l'una dall'altra, diventando visibile di per sé, viene detta verderame. Non c'è nulla di astruso nel ragionare ancora sugli aspetti rimanenti relativi a oggetti di questo tipo, continuando a perseguire la forma dei racconti verosimili; anzi, in relazione a questa forma, ogniqualvolta qualcuno per riposarsi metta da parte i discorsi sugli enti che sono sempre e, esaminando i discorsi verosimili sulla generazione, si d
procuri un piacere che non dà rimorsi, questi produrrà nella propria vita un gioco moderato e intelligente. Per questa ragione anche ora, introducendo ciò che viene dopo, passeremo in rassegna i successivi aspetti verosimili sulle stesse cose nel modo seguente. L'acqua che è mescolata al fuoco, ovvero tutta quella che è sottile e liquida, viene chiamata "liquida" a causa del suo movimento e del percorso per

b 8-c 3. Simpl. *Cael.* 687, 4-6 d 4-e 5. Stob. I 31, 9 (I 247, 15-24)

μαλακόν τε αὖ τῷ τὰς βάσεις ἧττον ἑδραίους οὔσας ἢ τὰς γῆς
ὑπείκειν, τοῦτο ὅταν πυρὸς ἀποχωρισθὲν ἀέρος τε μονωθῇ·
e γέγονεν μὲν ὁμαλώτερον, συνέωσται δὲ ὑπὸ τῶν ἐξιόντων
εἰς αὐτό, παγέν τε οὕτως τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς μάλιστα παθὸν
ταῦτα χάλαζα, τὸ δ' ἐπὶ γῆς κρύσταλλος, τὸ δὲ ἧττον, ἡμιπαγές
τε ὂν ἔτι, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς αὖ χιών, τὸ δ' ἐπὶ γῆς συμπαγὲν
5 ἐκ δρόσου γενόμενον πάχνη λέγεται. τὰ δὲ δὴ πλεῖστα
ὑδάτων εἴδη μεμειγμένα ἀλλήλοις, σύμπαν μὲν τὸ γένος,
60 a διὰ τῶν ἐκ γῆς φυτῶν ἠθημένα, χυμοὶ λεγόμενοι, διὰ δὲ τὰς
μείξεις ἀνομοιότητα ἕκαστοι σχόντες τὰ μὲν ἄλλα πολλὰ
ἀνώνυμα γένη παρέσχοντο, τέτταρα δὲ ὅσα ἔμπυρα εἴδη,
διαφανῆ μάλιστα γενόμενα, εἴληφεν ὀνόματα αὐτῶν. τὸ μὲν
5 τῆς ψυχῆς μετὰ τοῦ σώματος θερμαντικὸν οἶνος, τὸ δὲ λεῖον
καὶ διακριτικὸν ὄψεως διὰ ταῦτά τε ἰδεῖν λαμπρὸν καὶ στίλβον
λιπαρόν τε φανταζόμενον ἐλαιηρὸν εἶδος, πίττα καὶ κίκι καὶ
ἔλαιον αὐτὸ ὅσα τ' ἄλλα τῆς αὐτῆς δυνάμεως· ὅσον δὲ δια-
b χυτικὸν μέχρι φύσεως τῶν περὶ τὸ στόμα συνόδων, ταὐτῃ
τῇ δυνάμει γλυκύτητα παρεχόμενον, μέλι τὸ κατὰ πάντων
μάλιστα πρόσρημα ἔσχεν, τὸ δὲ τῆς σαρκὸς διαλυτικὸν τῷ
κάειν, ἀφρῶδες γένος, ἐκ πάντων ἀφορισθὲν τῶν χυμῶν,
5 ὁπὸς ἐπωνομάσθη. γῆς δὲ εἴδη, τὸ μὲν ἠθημένον διὰ ὕδατος
τοιῷδε τρόπῳ γίγνεται σῶμα λίθινον. τὸ συμμιγὲς ὕδωρ ὅταν
ἐν τῇ συμμείξει κοπῇ, μετέβαλεν εἰς ἀέρος ἰδέαν, γενόμενος
c δὲ ἀὴρ εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἀναθεῖ. κενὸν δ' ὑπερεῖχεν
αὐτῶν οὐδέν· τὸν οὖν πλησίον ἔωσεν ἀέρα. ὁ δὲ ἅτε ὢν
βαρύς, ὠσθεὶς καὶ περιχυθεὶς τῷ τῆς γῆς ὄγκῳ, σφόδρα

d 6. αὖ τῷ VΨ: αὐτῷ AFC Stob. αὖ τὸ Y ἂν τῷ Θ
60 a 2. σχόντες A: ἴσχοντες F ἔχοντες VCg a 7. κίκι A^2 (γρ i.m. et τηκει punct. not.), cf. Gal.*: τηκει (sic) A τῆκι FCY (a.c., ut uid.) ΘΨ οἶνος V b 6. συμμιγὲς A: συμμιγὲν VFC συμπαγὲν g c 1-2. δ' ὑπερεῖχεν αὐτῶν VF: δυπερειχεν αὐτῶν (sic) A δὲ οὐ περιεῖχεν αὐτὸν A^2 (ε ex υ, ου add. extra uersum, ι add. post ρ, ὸ i.r.), rec. Cornford (p. 255 nt. 2) δ' ὑπερεῖχεν αὐτῷ C δ' ὑπῆρχεν αὐτῶν g (δὲ) περιεῖχεν αὐτῶν Int. Arm. (ut uid.) c 2. ἅτε ὢν AV: ἅτε ὂν F ἂν ἢ CΘΨ αὖ ἢ Y

cui rotola sulla terra, ed è inoltre molle perché le sue basi, essendo meno stabili di quelle della terra, cedono quando rimane sola, separata dal fuoco e dall'aria. Essa ha avuto generazione come più equi- e
librata e si comprime in sé stessa a causa della fuoriuscita di quelli; solidificata in questo modo, quella che sopra la terra subisce questa affezione al massimo grado è grandine, quella che la subisce sulla superficie della terra è ghiaccio, quella che la subisce in misura minore e non è ancora del tutto solida, se è sopra la terra è neve, se è sulla superficie della terra e ha generazione dalla rugiada si chiama "brina". La maggior parte delle forme di acqua, che risultano da mescolanza reciproca, nel loro insieme costituiscono invece un genere specifico, perché filtrano attraverso le piante a partire dal terreno, e 60 a
sono chiamati "succhi"; tuttavia, essendo tutti disomogenei tra loro in funzione delle mescolanze, molti si sono realizzati come generi privi di nome, a parte le quattro forme provviste di fuoco che, essendo meglio riconoscibili per generazione, sono in possesso di nomi propri. Uno è il vino, capace di scaldare l'anima insieme al corpo; un altro, liscio e capace di alterare la visione, e per queste ragioni è lucente e brillante alla vista e apparentemente lucido, è la forma oleosa, che comprende pece, olio di ricino, l'olio in senso proprio e tutto il resto che abbia la stessa capacità; ancora, quello che è capace di di- b
latare ai limiti naturali i pori della bocca, e per questa capacità produce una percezione di dolce, ebbe la denominazione generica di miele, mentre quello che ha la capacità di dissolvere la carne sviluppando bruciore, genere schiumoso e ben distinto da tutti i succhi, fu chiamato "succo acido". Quanto alle forme della terra, invece, una, filtrando attraverso l'acqua, si genera come corpo pietroso nel modo seguente. L'acqua che è a esso mischiata, quando nella mescolanza viene rotta, muta in forma di aria e, una volta che l'aria si è genera- c
ta, essa risale velocemente al proprio luogo. Non rimaneva però alcun vuoto al di sopra di quei corpi, dunque essa prese a spingere sull'aria circostante. Ora, poiché questa era pesante, compressa e dif-

e 5-60 b 5. Gal.ª *Comp. Tim.* fr. 20 *AT*

ἔθλιψεν συνέωσέν τε αὐτὸν εἰς τὰς ἕδρας ὅθεν ἀνῄει ὁ νέος
ἀήρ· συνωσθεῖσα δὲ ὑπὸ ἀέρος ἀλύτως ὕδατι γῇ συνίσταται
πέτρα, καλλίων μὲν ἡ τῶν ἴσων καὶ ὁμαλῶν διαφανὴς μερῶν,
αἰσχίων δὲ ἡ ἐναντία. τὸ δὲ ὑπὸ πυρὸς τάχους τὸ νοτερὸν
d πᾶν ἐξαρπασθὲν καὶ κραυρότερον ἐκείνου συστάν, ᾧ γένει
κέραμον ἐπωνομάκαμεν, τοῦτο γέγονεν· ἔστιν δὲ ὅτε νοτίδος
ὑπολειφθείσης χυτὴ γῆ γενομένη διὰ πυρὸς ὅταν ψυχθῇ,
γίγνεται τὸ μέλαν χρῶμα ἔχον λίθος. τὼ δ' αὖ κατὰ ταὐτὰ
μὲν ταῦτα ἐκ συμμείξεως ὕδατος ἀπομονουμένω πολλοῦ,
λεπτοτέρων δὲ ἐκ γῆς μερῶν ἁλμυρώ τε ὄντε, ἡμιπαγῆ γενο-
μένω καὶ λυτὼ πάλιν ὑφ' ὕδατος, τὸ μὲν ἐλαίου καὶ γῆς
καθαρτικὸν γένος λίτρον, τὸ δ' εὐάρμοστον ἐν ταῖς κοινωνίαις
e ταῖς περὶ τὴν τοῦ στόματος αἴσθησιν ἁλῶν κατὰ [λόγον]
νόμον θεοφιλὲς σῶμα ἐγένετο. τὰ δὲ κοινὰ ἐξ ἀμφοῖν
ὕδατι μὲν οὐ λυτά, πυρὶ δέ, διὰ τὸ τοιόνδε οὕτω συμπήγνυται.
γῆς ὄγκους πῦρ μὲν ἀήρ τε οὐ τήκει· τῆς γὰρ συστάσεως
τῶν διακένων αὐτῆς σμικρομερέστερα πεφυκότα, διὰ πολλῆς
εὐρυχωρίας ἰόντα, οὐ βιαζόμενα, ἄλυτον αὐτὴν ἐάσαντα
ἄτηκτον παρέσχεν· τὰ δὲ ὕδατος ἐπειδὴ μείζω πέφυκεν μέρη,
βίαιον ποιούμενα τὴν διέξοδον, λύοντα αὐτὴν τήκει. γῆν
61 a μὲν γὰρ ἀσύστατον ὑπὸ βίας οὕτως ὕδωρ μόνον λύει,
συνεστηκυῖαν δὲ πλὴν πυρὸς οὐδέν· εἴσοδος γὰρ οὐδενὶ πλὴν
πυρὶ λέλειπται· τὴν δὲ ὕδατος αὖ σύνοδον τὴν μὲν βιαιο-
τάτην πῦρ μόνον, τὴν δὲ ἀσθενεστέραν ἀμφότερα, πῦρ τε

c 4. ἀνῄει AY (sed unam litteram post ι ras. del.) Ψ: ἀνίη A^2 (ι s. ηι, η s. ει) ἀνῄειν VΘ ἀνείη F ἂν εἴην C c 5. ἀλύτως] ἀλύτῳ A^2 (ι s. ς) c 7. τὸ νοτερὸν ACg: τονώτερον VF d 1. κραυρότερον A^2 (υρο i.r.) VFCg: κρατέστερον A^2 (γρ i.m.) d 4. γίγνεται AV: γέγονε FCg | τὼ A (ω ex ο, ut uid.) VYΘ (sed fort. τω pro τῷ): τὸ A^{pr}FCΨ d 5. ἀπομονουμένω Cg (sed fort. ω pro ῳ): ἀπομοιωμουμένων A (ut uid., sed ιω ras. del.) A^2 (ιω i.m.) V ἀπομο••νουμένῳ A^2 (ν ex μ et ι s. ν, duas litteras ras. del.) ἀπολιθουμένω F d 8. λίτρον AC: νίτρον VFg, cf. Gal.^{a} *Comp. Tim.* 12, 1-10 (= 63 K. – W. *AT*) e 1-2. κατὰ [λόγον] νόμον scripsi, susp. Taylor (p. 426), cf. Plut. *CQ* V 10, 684f: κατὰ λόγον νόμου AVFCg κατὰ λόγον [νόμου] Burnet κατὰ [λόγον] νόμου Rivaud κατ' ἀνθρώπων νόμον Bernadakis ad Plut. *CQ* V 10, 684f, rec. Cornford (p. 256 nt. 4) e 3. συμπήγνυται] συμπηγνύναι A^2 (ν i.r.), cf. Int. Arm. e 5. πεφυκότα A^2 (φαίνεται punct. not.) FCg: φαίνεται πεφυκότα AV

fusa sulla massa della terra, prese a premere e spingere la terra verso le sedi da cui l'aria di nuova formazione risaliva. Così, compressa per azione dell'aria e indissolubile dall'acqua, la terra si compone come pietra, più bella quella trasparente, costituita da parti uguali ed equilibrate, più brutta nel caso contrario. La terra a cui invece, per azione del fuoco, è sottratta tutta la componente umida e si compone in d
modo più secco della pietra, ha avuto generazione come quel genere a cui abbiamo dato il nome di "argilla"; è però anche possibile che, nel momento in cui vi rimanga dell'umidità, la terra, portata a fusione attraverso il fuoco, quando raffreddata si generi come pietra di colore nero. Ancora, due generi rimangono nelle stesse condizioni nel momento in cui dalle rispettive mescolanze venga sottratta una grande quantità d'acqua, poiché sono entrambi salati e prodotti da parti più sottili di terra, ed entrambi si solidificano parzialmente e sono di nuovo solubili per azione dell'acqua: uno è il genere del nitro, che ha la capacità di pulire olio e terra, mentre l'altro, che ha la capacità di produrre armonia nelle combinazioni di percezioni rela- e
tive alla bocca, si generò come sale, corpo caro agli dèi secondo le norme umane. Ancora, i corpi in comune, che provengono da entrambi, non sono dissolvibili per azione dell'acqua, ma del fuoco, e si sono solidificati per la ragione seguente. Né il fuoco né l'aria separano masse di terra: infatti, poiché essi hanno per natura particelle più piccole degli interstizi lasciati dal compattarsi di quella, passando attraverso un ampio spazio libero senza produrre alcuna forzatura, non ne comportano la dissoluzione e la lasciano non separata, mentre le particelle dell'acqua, poiché sono per natura più grandi, forzando per farsi strada, la separano dissolvendola; in questo modo 61 a
solo l'acqua scioglie con una forzatura la terra, se questa non è compattata, mentre se è composta con un completo compattamento nulla può farlo tranne il fuoco, poiché non rimane via d'accesso a nessuno tranne che a esso. Quanto alla congiunzione dell'acqua, a sua volta, quella caratterizzata da massima forza può essere dispersa solo dal fuoco, mentre quella più debole da entrambi, sia aria sia fuoco,

καὶ ἀήρ, διαχεῖτον, ὁ μὲν κατὰ τὰ διάκενα, τὸ δὲ καὶ κατὰ τὰ τρίγωνα· βίᾳ δὲ ἀέρα συστάντα οὐδὲν λύει πλὴν κατὰ τὸ στοιχεῖον, ἀβίαστον δὲ κατατήκει μόνον πῦρ. τὰ δὲ δὴ τῶν συμμείκτων ἐκ γῆς τε καὶ ὕδατος σωμάτων, μέχριπερ ἂν ὕδωρ αὐτοῦ τὰ τῆς γῆς διάκενα καὶ βίᾳ συμπεπιλημένα κατέχῃ, τὰ μὲν ὕδατος ἐπιόντα ἔξωθεν εἴσοδον οὐκ ἔχοντα μέρη περιρρέοντα τὸν ὅλον ὄγκον ἄτηκτον εἴασεν, τὰ δὲ πυρὸς εἰς τὰ τῶν ὑδάτων διάκενα εἰσιόντα, ὅπερ ὕδωρ γῆν, τοῦτο πῦρ ὕδωρ ἀπεργαζόμενα, τηχθέντι τῷ κοινῷ σώματι ῥεῖν μόνα αἴτια συμβέβηκεν· τυγχάνει δὲ ταῦτα ὄντα, τὰ μὲν ἔλαττον ἔχοντα ὕδατος ἢ γῆς, τό τε περὶ τὴν ὕαλον γένος ἅπαν ὅσα τε λίθων χυτὰ εἴδη καλεῖται, τὰ δὲ πλέον ὕδατος αὖ, πάντα ὅσα κηροειδῆ καὶ θυμιατικὰ σώματα συμπήγνυται.

Καὶ τὰ μὲν δὴ σχήμασι κοινωνίαις τε καὶ μεταλλαγαῖς εἰς ἄλληλα πεποικιλμένα εἴδη σχεδὸν ἐπιδέδεικται· τὰ δὲ παθήματα αὐτῶν δι' ἃς αἰτίας γέγονεν πειρατέον ἐμφανίζειν. πρῶτον μὲν οὖν ὑπάρχειν αἴσθησιν δεῖ τοῖς λεγομένοις ἀεί, σαρκὸς δὲ καὶ τῶν περὶ σάρκα γένεσιν ψυχῆς τε ὅσον θνητόν, οὕπω διειλήφαμεν· τυγχάνει δὲ οὔτε ταῦτα χωρὶς τῶν περὶ τὰ παθήματα ὅσα αἰσθητικὰ οὔτ' ἐκεῖνα ἄνευ τούτων δυνατὰ ἱκανῶς λεχθῆναι, τὸ δὲ ἅμα σχεδὸν οὐ δυνατόν. ὑποθετέον δὴ πρότερον θάτερα, τὰ δ' ὑποτεθέντα ἐπάνιμεν αὖθις· ἵνα οὖν ἑξῆς τὰ παθήματα λέγηται τοῖς γένεσιν, ἔστω πρότερα ἡμῖν τὰ περὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὄντα. πρῶτον μὲν οὖν ᾗ πῦρ θερμὸν λέγομεν, ἴδωμεν ὧδε σκοποῦντες, τὴν διάκρισιν καὶ τομὴν αὐτοῦ περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν γιγνομένην ἐννοηθέντες. ὅτι μὲν γὰρ ὀξύ τι τὸ πάθος, πάντες σχεδὸν

61 a 7. πῦρ] πυρί AV | δὲ δὴ AV: δὴ F, rec. Burnet δὲ Cg b 5. πῦρ ὕδωρ scripsi, susp. Cook Wilson (p. 105) Taylor (pp. 428-9) Cornford (p. 257 nt. 1): πῦρ ἀέρα AVFg, rec. Rivaud πῦρ C sicut Schneider, rec. Burnet [πῦρ ἀέρα] Archer-Hind [πῦρ] ἀέρα Stephanus c 4. εἴδη VCYΘ: ἤδη AFΨ d 2. δυνατὰ Lindau, rec. edd.^{Plat}: δύναται AVFCg d 6. ὧδε AVFCg: ἤδη A^2 (γρ i.m.) οὕτως Simpl.

la prima agendo sugli interstizi, il secondo anche sui triangoli. L'aria, infine, se compattata con forza, nulla può dissolverla se non agendo sui suoi elementi, mentre senza forzatura è disgregata solo dal fuoco. Ebbene, per quanto riguarda le parti dei corpi commisti di terra e acqua, finché in uno di questi corpi l'acqua occupa gli interstizi del- b
la terra, compressi con forza, le parti di acqua che sopraggiungono dall'esterno, non avendo via d'accesso e scorrendo attorno all'intera massa, la lasciano non dissolta, mentre quelle di fuoco, accedendo all'interno degli interstizi tra le parti di acqua, si trovano a essere le sole per cui il corpo composto, dissolto, fluisca via – come l'acqua agisce sulla terra, così il fuoco sull'acqua. Ora, dei corpi di questo tipo, gli uni si trovano ad avere meno acqua che terra – si tratta dell'intero genere relativo al vetro e di tutte le pietre che sono dette fusibi- c
li – mentre gli altri a loro volta si trovano ad avere più acqua, ovvero tutti i corpi condensati nella forma di cera o incenso.

Sono ormai state mostrate a sufficienza le forme variamente differenziate per figure, rapporti e trasformazioni reciproche; ora occorre invece tentare di chiarire per quali cause abbiano avuto generazione le affezioni che sono loro proprie. Ora, in primo luogo è necessario che una percezione sia sempre associata a ciò di cui stiamo parlando, benché non abbiamo ancora esposto ciò che riguarda le nostre carni e la generazione delle loro parti, e neanche della componente mortale dell'anima; tuttavia, non è possibile parlare né di esse separatamente da ciò che riguarda le affezioni legate alla percezione, né di queste d
senza quelle, e parlarne contemporaneamente è pressoché impossibile. Pertanto, occorre presupporre per ipotesi una delle due, e su questi presupposti torneremo in seguito; dunque, affinché possiamo parlare delle affezioni subito dopo aver parlato di ciò che le genera, sia per noi presupposto ciò che riguarda il corpo e l'anima. In primo luogo, dunque, andiamo a osservare in che senso diciamo che il fuoco è caldo indagando nel modo seguente, ovvero considerando la disgregazione e il taglio che esso produce nel nostro corpo. Pressoché e

61 d 5-62 a 5. Simpl. *Cael.* 664, 14-23

αἰσθανόμεθα· τὴν δὲ λεπτότητα τῶν πλευρῶν καὶ γωνιῶν ὀξύτητα τῶν τε μορίων σμικρότητα καὶ τῆς φορᾶς τὸ τάχος, οἷς πᾶσι σφοδρὸν ὂν καὶ τομὸν ὀξέως τὸ προστυχὸν ἀεὶ
62 a τέμνει, λογιστέον ἀναμιμνῃσκομένοις τὴν τοῦ σχήματος αὐτοῦ γένεσιν, ὅτι μάλιστα ἐκείνη καὶ οὐκ ἄλλη φύσις διακρίνουσα ἡμῶν κατὰ σμικρά τε τὰ σώματα κερματίζουσα τοῦτο ὃ νῦν θερμὸν λέγομεν εἰκότως τὸ πάθημα καὶ τοὔνομα
5 παρέσχεν. τὸ δ' ἐναντίον τούτων κατάδηλον μέν, ὅμως δὲ μηδὲν ἐπιδεὲς ἔστω λόγου. τὰ γὰρ δὴ τῶν περὶ τὸ σῶμα ὑγρῶν μεγαλομερέστερα εἰσιόντα, τὰ σμικρότερα ἐξωθοῦντα, εἰς τὰς ἐκείνων οὐ δυνάμενα ἕδρας ἐνδῦναι, συνωθοῦντα ἡμῶν
b τὸ νοτερόν, ἐξ ἀνωμάλου κεκινημένου τε ἀκίνητον δι' ὁμαλότητα καὶ τὴν σύνωσιν ἀπεργαζόμενα πήγνυσιν· τὸ δὲ παρὰ φύσιν συναγόμενον μάχεται κατὰ φύσιν αὐτὸ ἑαυτὸ εἰς τοὐναντίον ἀπωθοῦν, τῇ δὴ μάχῃ καὶ τῷ σεισμῷ τούτῳ
5 τρόμος καὶ ῥῖγος ἐτέθη, ψυχρόν τε τὸ πάθος ἅπαν τοῦτο καὶ τὸ δρῶν αὐτὸ ἔσχεν ὄνομα. σκληρὸν δέ, ὅσοις ἂν ἡμῶν ἡ σὰρξ ὑπείκῃ, μαλακὸν δέ, ὅσα ἂν τῇ σαρκί· πρὸς ἄλληλά τε οὕτως. ὑπείκει δὲ ὅσον ἐπὶ σμικροῦ βαίνει· τὸ δὲ ἐκ
c τετραγώνων ὂν βάσεων, ἅτε βεβηκὸς σφόδρα, ἀντιτυπώτατον εἶδος, ὅτι τε ἂν εἰς πυκνότητα συνιὸν πλείστην ἀντίτονον ἧ μάλιστα. βαρὺ δὲ καὶ κοῦφον μετὰ τῆς τοῦ κάτω φύσεως ἄνω τε λεγομένης ἐξεταζόμενον ἂν δηλωθείη σαφέστατα.
5 φύσει γὰρ δή τινας τόπους δύο εἶναι διειληφότας διχῇ τὸ πᾶν ἐναντίους, τὸν μὲν κάτω, πρὸς ὃν φέρεται πάνθ' ὅσα τινὰ ὄγκον σώματος ἔχει, τὸν δὲ ἄνω, πρὸς ὃν ἀκουσίως

62 a 5. τούτων AV: τούτῳ FCg Simpl. b 1. κεκινημένου] ἀεὶ κεκινημένου A^2 (ἀεὶ γρ i.m.)

tutti percepiamo che l'affezione in questione è qualcosa di acuto; ma in relazione alla sottigliezza degli spigoli, all'acutezza degli angoli, alla piccolezza delle parti e alla velocità del movimento – tutti caratteri, questi, per i quali il fuoco, vigoroso e tagliente, taglia sempre in modo acuto ciò in cui si imbatte – occorre che noi consideriamo, tenendo 62 a
a mente la generazione della sua figura, il fatto che è soprattutto quella sua natura e nessun'altra che, disgregando i nostri corpi e spezzandoli in piccole parti, procura questa affezione che ora chiamiamo con verosimiglianza calore, e dunque il suo stesso nome. Benché il caso contrario rispetto a quanto enunciato sia di per sé evidente, facciamo sì che comunque nulla manchi di spiegazione. Ebbene, le particelle più grandi dei liquidi attorno al corpo, pur accedendovi e spingendo via le particelle più piccole, non possono introdursi nelle loro sedi; dunque, spingendo insieme ciò che c'è in noi di umido, lo com- b
pattano, rendendolo immobile per equilibrio e compressione da disequilibrato e mobile che era. Ora, ciò che viene ricondotto a unità contro natura, per natura si batte per spingere indietro sé stesso alla condizione contraria, e proprio questa battaglia e questo scuotimento sono stati chiamati "tremito" e "brivido", e in generale questa affezione e ciò che la produce hanno preso il nome di "freddo". Duro, invece, è chiamato tutto ciò a cui le carni cedono, mentre molle tutto ciò che cede a esse, e ciascuno è detto in un modo o nell'altro rispetto all'opposto. Ma cede tutto ciò che poggia su una piccola base, mentre ciò che è costituito a partire da basi quadrangolari, poiché è c
nella condizione di poggiare saldamente, è forma che offre la massima resistenza, come lo è quella che, condensandosi fino alla massima compattezza, offre resistenza al massimo grado. Ancora, il pesante e il leggero possono essere chiariti nel modo più evidente esaminando ciascuno di essi insieme alla cosiddetta natura del basso e dell'alto. Che per natura vi siano due luoghi opposti che dividono in due l'universo, l'uno il "basso", verso cui si muovono tutte le cose che hanno una certa massa corporea, l'altro l'"alto", verso cui ogni cosa pro-

62 a 5-b 6. Simpl. *Cael.* 669, 21-8 a 6-b 6. Gal. *Trem.* 610 b 6-7. Gal. *Puls.* 687 c 5-8. Simpl. *Cael.* 269, 9-12

ἔρχεται πᾶν, οὐκ ὀρθὸν οὐδαμῇ νομίζειν· τοῦ γὰρ παντὸς
d οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος, ὅσα μὲν ἀφεστῶτα ἴσον τοῦ
μέσου γέγονεν ἔσχατα, ὁμοίως αὐτὰ χρὴ ἔσχατα πεφυκέναι,
τὸ δὲ μέσον τὰ αὐτὰ μέτρα τῶν ἐσχάτων ἀφεστηκὸς ἐν τῷ
καταντικρὺ νομίζειν δεῖ πάντων εἶναι. τοῦ δὴ κόσμου ταύτῃ
5 πεφυκότος, τί τῶν εἰρημένων ἄνω τις ἢ κάτω τιθέμενος οὐκ
ἐν δίκῃ δόξει τὸ μηδὲν προσῆκον ὄνομα λέγειν; ὁ μὲν γὰρ
μέσος ἐν αὐτῷ τόπος οὔτε κάτω πεφυκὼς οὔτε ἄνω λέγεσθαι
δίκαιος, ἀλλ' αὐτὸ ἐν μέσῳ, ὁ δὲ πέριξ οὔτε δὴ μέσος οὔτ'
ἔχων διάφορον αὑτοῦ μέρος ἕτερον θατέρου μᾶλλον πρὸς τὸ
10 μέσον ἤ τι τῶν καταντικρύ. τοῦ δὲ ὁμοίως πάντῃ πεφυκότος
ποῖά τις ἐπιφέρων ὀνόματα αὐτῷ ἐναντία καὶ πῇ καλῶς ἂν
ἡγοῖτο λέγειν; εἰ γάρ τι καὶ στερεὸν εἴη κατὰ μέσον τοῦ
63 a παντὸς ἰσοπαλές, εἰς οὐδὲν ἄν ποτε τῶν ἐσχάτων ἐνεχθείη διὰ
τὴν πάντῃ ὁμοιότητα αὐτῶν· ἀλλ' εἰ καὶ περὶ αὐτὸ πορεύοιτό
τις ἐν κύκλῳ, πολλάκις ἂν στὰς ἀντίπους ταὐτὸν αὐτοῦ κάτω
καὶ ἄνω προσείποι. τὸ μὲν γὰρ ὅλον, καθάπερ εἴρηται
5 νυνδή, σφαιροειδὲς ὄν, τόπον τινὰ κάτω, τὸν δὲ ἄνω λέγειν
ἔχειν οὐκ ἔμφρονος· ὅθεν δὲ ὠνομάσθη ταῦτα καὶ ἐν οἷς
ὄντα εἰθίσμεθα δι' ἐκεῖνα καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον οὕτω διαι-
b ρούμενοι λέγειν, ταῦτα διομολογητέον ὑποθεμένοις τάδε ἡμῖν.
εἴ τις ἐν τῷ τοῦ παντὸς τόπῳ καθ' ὃν ἡ τοῦ πυρὸς εἴληχε
μάλιστα φύσις, οὗ καὶ πλεῖστον ἂν ἠθροισμένον εἴη πρὸς ὃ

63 b 3-4. πρὸς ὃ φέρεται VCg Simpl.: πρόσ÷φέρεται A πρόσω φέρεται A^2 (ω extra uersum add.) προσφέρεται F

cede in modo estrinseco, non sarebbe in nessun modo corretto ritenerlo. Dato che il cielo nella sua interezza ha forma sferica, tutto d
ciò che ha la sua collocazione a una stessa distanza dal centro ha avuto generazione come estremità – e allo stesso modo è necessario che queste siano per natura le estremità – mentre il centro, avendo la sua collocazione a una stessa distanza dalle estremità, occorre ritenere che sia nel luogo opposto a tutte loro. Ora, poiché il cosmo è proprio così per natura, quale delle suddette parti potrebbe essere chiamata "basso" o "alto" senza dare l'impressione che un nome assolutamente inopportuno sia attribuito ingiustamente? Il luogo centrale nell'universo, infatti, non è giusto dirlo per natura basso o alto, perché è invece nel centro, mentre la circonferenza non è certamente il centro né ha due parti qualsiasi che siano in una posizione più o meno diversa tra loro rispetto al centro se non quella che si trova nella posizione opposta. Dunque, rispetto a ciò che è per natura omogeneo da ogni parte quali nomi contrari tra loro si potrebbero mai attribuire, e in che modo si potrebbe farlo, ritenendo di aver parlato correttamente? Se infatti qualcosa, pur essendo solido, fosse collocato in pieno equilibrio presso il centro dell'universo, esso non si muoverebbe 63 a
mai verso nessuna delle estremità a causa della loro completa omogeneità; ma anche se uno si muovesse circolarmente tutt'attorno a esso, fermandosi a più riprese in punti opposti, chiamerebbe alto e basso lo stesso punto di quello. Pertanto, se il tutto, come abbiamo appena detto, ha forma sferica, non è assennato dire che un certo luogo è il basso e l'altro è l'alto. E tuttavia, a partire da cosa si siano prodotte queste denominazioni, e per la loro associazione a quali oggetti abbiamo preso l'abitudine di parlare anche del cielo intero sulla base di quelli, dividendolo in questo modo, ecco, su questo occorre b
che troviamo un accordo ipotizzando quanto segue. Se uno, ascendendo fino a trovarsi in quel luogo dell'universo che la natura del fuoco ha principalmente avuto in sorte e dove si troverà raccolta la mag-

c 8-63 a 6. Stob. I 15, 5 (I 145, 18-146, 12) c 8-63 a 4. Simpl. *Cael.* 680, 12-25 c 8-d 12. Simpl. *Cael.* 68, 27-69, 7
63 a 4-d 4. Simpl. *Cael.* 681, 11-25 b 2-c 5. Simpl. *Cael.* 717, 3-11

φέρεται, ἐπεμβὰς ἐπ' ἐκεῖνο καὶ δύναμιν εἰς τοῦτο ἔχων,
μέρη τοῦ πυρὸς ἀφαιρῶν ἱσταίη τιθεὶς εἰς πλάστιγγας, αἴρων
τὸν ζυγὸν καὶ τὸ πῦρ ἕλκων εἰς ἀνόμοιον ἀέρα βιαζόμενος
δῆλον ὡς τοὔλαττόν που τοῦ μείζονος ῥᾷον βιᾶται· ῥώμῃ
γὰρ μιᾷ δυοῖν ἅμα μετεωριζομένοιν τὸ μὲν ἔλαττον μᾶλλον,
τὸ δὲ πλέον ἧττον ἀνάγκη που κατατεινόμενον συνέπεσθαι
τῇ βίᾳ, καὶ τὸ μὲν πολὺ βαρὺ καὶ κάτω φερόμενον κληθῆναι,
τὸ δὲ σμικρὸν ἐλαφρὸν καὶ ἄνω. ταὐτὸν δὴ τοῦτο δεῖ
φωρᾶσαι δρῶντας ἡμᾶς περὶ τόνδε τὸν τόπον. ἐπὶ γὰρ γῆς
βεβῶτες γεώδη γένη διιστάμενοι, καὶ γῆν ἐνίοτε αὐτήν, ἕλ-
κομεν εἰς ἀνόμοιον ἀέρα βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν, ἀμφότερα τοῦ
συγγενοῦς ἀντεχόμενα, τὸ δὲ σμικρότερον ῥᾷον τοῦ μείζονος
βιαζομένοις εἰς τὸ ἀνόμοιον πρότερον συνέπεται· κοῦφον οὖν
αὐτὸ προσειρήκαμεν, καὶ τὸν τόπον εἰς ὃν βιαζόμεθα, ἄνω, τὸ
δ' ἐναντίον τούτοις πάθος βαρὺ καὶ κάτω. ταῦτ' οὖν δὴ
διαφόρως ἔχειν αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἀνάγκη διὰ τὸ τὰ πλήθη τῶν
γενῶν τόπον ἐναντίον ἄλλα ἄλλοις κατέχειν – τὸ γὰρ ἐν
ἑτέρῳ κοῦφον ὂν τόπῳ τῷ κατὰ τὸν ἐναντίον τόπον ἐλαφρῷ
καὶ τῷ βαρεῖ τὸ βαρὺ τῷ τε κάτω τὸ κάτω καὶ τὸ ἄνω τῷ
ἄνω πάντ' ἐναντία καὶ πλάγια καὶ πάντως διάφορα πρὸς
ἄλληλα ἀνευρεθήσεται γιγνόμενα καὶ ὄντα – τόδε γε μὴν ἕν
τι διανοητέον περὶ πάντων αὐτῶν, ὡς ἡ μὲν πρὸς τὸ συγ-
γενὲς ὁδὸς ἑκάστοις οὖσα βαρὺ μὲν τὸ φερόμενον ποιεῖ, τὸν
δὲ τόπον εἰς ὃν τὸ τοιοῦτον φέρεται, κάτω, τὰ δὲ τούτοις

b 4. ἐπεμβὰς AVF Simpl.: ἐπαναβὰς Cg b 5. ἀφαιρῶν] ἀφαιρῶν εἰ A^2 (εἰ i.m.) c 4. πολὺ AVF Simpl. (*Cael.* 681, 22 et 717, 10): om. Cg Simpl. (*Cael.* 68, 20 et 285, 18) d 2. βιαζομένοις] βιαζομένους A^2 (υ s. ι) e 3. ἀνευρεθήσεται β^2 uel β^{Pl} sicut edd.^{Plat}: ἂν εὑρεθήσεται AVFCg

gior parte dei corpi verso cui esso si muove, e, avendone la capacità, sottraesse parti di fuoco, e ponendole sui piatti di una bilancia le pesasse, e poi alzasse il braccio della bilancia e trascinasse il fuoco forzandolo verso l'aria, che è disomogenea rispetto a esso, è chiaro che c
la parte minore si lascerebbe forzare in qualche modo più facilmente della maggiore: quando infatti due oggetti sono sollevati congiuntamente con una stessa potenza, di necessità il minore la asseconda maggiormente, il maggiore meno perché in qualche modo produce uno sforzo, e ciò che è in maggiore quantità si dice che è pesante e che si muove verso il basso, mentre ciò che è in piccola quantità che è lieve e che si muove verso l'alto. Questa stessa cosa noi dobbiamo coglierla sul fatto agendo in questo nostro luogo. Trovandoci noi sulla terra, se separiamo generi fatti di terra, o in qualche caso la terra di per sé, e li trasciniamo verso l'aria, che è disomogenea rispetto a essi, in modo forzato e contro natura, entrambi si tengono aggrappa- d
ti a ciò che è loro congenere, ma ciò che è più piccolo asseconda per primo più docilmente il nostro sforzo a portarlo verso ciò che è disomogeneo: chiamiamo dunque questo genere "leggero" e il luogo verso cui lo forziamo "alto", mentre nel caso contrario "pesante" e "basso". Ebbene, è necessario che le cose stiano rispetto a sé stesse in condizioni differenti in base al fatto che le masse dei generi occupano luoghi opposti le une rispetto alle altre: si scoprirà che ciò che è leggero in un luogo e ciò che è lieve nel luogo opposto sono e si pro- e
ducono reciprocamente come del tutto opposti, inclinati diversamente e assolutamente diversi, e così il pesante rispetto al pesante, e ciò che è in basso rispetto a ciò che è in basso e ciò che è in alto rispetto a ciò che è in alto. Su tutto questo, dunque, ecco l'unica cosa che bisogna tenere bene a mente: il percorso verso ciò che è congenere, essendo proprio di ciascuna cosa, rende "pesante" ciò che compie il movimento e "basso" il luogo verso cui si muove un simile oggetto, mentre rende nell'altro modo ciò che si trova nella condizione diver-

b 5-d 4. Simpl. *Cael.* 68, 16-26 c 1-5. Simpl. *Cael.* 285, 16-9 d 4-6. Simpl. *Cael.* 717, 19-20 e 3-7. Simpl. *Cael.* 681, 29-682, 3 e 3-6. Simpl. *Cael.* 67, 33-68, 1 e 4-7. Simpl. *Cael.* 684, 4-6 e 4-6. Simpl. *Cael.* 69, 23-5

ἔχοντα ὡς ἑτέρως θάτερα. περὶ δὴ τούτων αὖ τῶν παθημάτων ταῦτα αἴτια εἰρήσθω. λείου δ' αὖ καὶ τραχέος παθήματος αἰτίαν πᾶς που κατιδὼν καὶ ἑτέρῳ δυνατὸς ἂν εἴη λέγειν· σκληρότης γὰρ ἀνωμαλότητι μειχθεῖσα, τὸ δ' ὁμαλότης πυκνότητι παρέχεται.

Μέγιστον δὲ καὶ λοιπὸν τῶν κοινῶν περὶ ὅλον τὸ σῶμα παθημάτων τὸ τῶν ἡδέων καὶ τῶν ἀλγεινῶν αἴτιον ἐν οἷς διεληλύθαμεν, καὶ ὅσα διὰ τῶν τοῦ σώματος μορίων αἰσθήσεις κεκτημένα καὶ λύπας ἐν αὐτοῖς ἡδονάς θ' ἅμα ἑπομένας ἔχει. ὧδ' οὖν κατὰ παντὸς αἰσθητοῦ καὶ ἀναισθήτου παθήματος τὰς αἰτίας λαμβάνωμεν, ἀναμιμνῃσκόμενοι τὸ τῆς εὐκινήτου τε καὶ δυσκινήτου φύσεως ὅτι διειλόμεθα ἐν τοῖς πρόσθεν· ταύτῃ γὰρ δὴ μεταδιωκτέον πάντα ὅσα ἐπινοοῦμεν ἐλεῖν. τὸ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν εὐκίνητον, ὅταν καὶ βραχὺ πάθος εἰς αὐτὸ ἐμπίπτῃ, διαδίδωσιν κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταὐτὸν ἀπεργαζόμενα, μέχριπερ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἐξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν· τὸ δ' ἐναντίον ἑδραῖον ὂν κατ' οὐδένα τε κύκλον ἰὸν πάσχει μόνον, ἄλλο δὲ οὐ κινεῖ τῶν πλησίον, ὥστε οὐ διαδιδόντων μορίων μορίοις ἄλλων ἄλλοις τὸ πρῶτον πάθος ἐν αὐτοῖς ἀκίνητον εἰς τὸ πᾶν ζῷον γενόμενον ἀναίσθητον παρέσχεν τὸ παθόν. ταῦτα δὲ περί τε ὀστᾶ καὶ τρίχας ἐστὶν καὶ ὅσ' ἄλλα γήϊνα τὸ πλεῖστον ἔχομεν ἐν ἡμῖν μόρια, τὰ δὲ ἔμπροσθεν περὶ τὰ τῆς ὄψεως καὶ ἀκοῆς μάλιστα, διὰ τὸ πυρὸς ἀέρος τε ἐν αὐτοῖς δύναμιν ἐνεῖναι μεγίστην. τὸ δὴ τῆς ἡδονῆς

e 10. ἀνωμαλότητι AVFCg, cf. Int. Arm. (i.m.): ὁμαλότητι A^2 (ἀν punct. not., o s. ω), cf. Int. Arm.

64 a 6-7. παθήματος] πάθους C a 7. λαμβάνωμεν ACΘΨ Stob.: λαμβάνομεν A^2 (o ex ω) VFY c 4. τρίχας] τὰς τρίχας A, rec. Burnet

sa rispetto a questi. Per quanto riguarda queste affezioni, dunque, siano dette a loro volta queste come cause. La causa dell'affezione del liscio e del ruvido, invece, chiunque, osservandola in qualche modo, potrebbe essere capace di comunicarla anche ad altri: il secondo è prodotto da durezza mescolata a disequilibrio, mentre il primo da equilibrio mescolato a densità. 64 a

Ma la rimanente e più importante affezione generica relativa al corpo nella sua interezza è la causa dei piaceri e dei dolori nelle affezioni passate in rassegna, e con essa ci sono tutte le affezioni che facciamo nostre come percezioni attraverso le parti del corpo e che procurano, come loro seguito, insieme dolori e piaceri. Andiamo dunque a cogliere le cause relative a ogni affezione, che sia o non sia legata alla percezione, nel modo seguente, riportando alla mente ciò b
che abbiamo distinto precedentemente, ovvero la natura più soggetta a movimento e quella che lo è con difficoltà: proprio in questo modo occorre infatti perseguire tutto ciò che intendiamo afferrare. Ora, quando ciò che è per natura soggetto a movimento incorre in una pur lieve affezione, le sue parti se la trasmettono circolarmente l'una con l'altra riproducendola sempre identica fino a che, giungendo all'intelligenza, le comunicano la capacità di ciò che l'ha prodotta; un oggetto in condizioni contrarie, essendo statico, si limita invece a subire l'affezione senza produrre alcun movimento circolare né c
muovendo nulla di ciò che gli è prossimo – di conseguenza, poiché le sue parti non trasmettono le une alle altre la prima affezione, da un lato questa, pur ingenerandosi in quelle, non può muoversi attraverso l'intero vivente, dall'altro quelle rendono incapace di percezione l'oggetto che subisce l'affezione. Questo è vero per le ossa, i capelli e in generale per tutte le parti composte per la maggior parte di terra che possediamo, mentre quanto detto prima è vero soprattutto per le parti legate alla vista e all'udito, a causa del fatto che in esse è presente in massima proporzione la capacità propria di fuoco

64 a 2-d 7. Stob. I 47, 12 (I 307, 2-308, 3) *AT* b 3-c 3. Gal.ª *Comp. Tim.* fr. 21 c 7-d 5. Gal.ª *Comp. Tim.* fr. 22 *AT*

καὶ λύπης ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι· τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ
d βίαιον γιγνόμενον ἀθρόον παρ' ἡμῖν πάθος ἀλγεινόν, τὸ δ'
εἰς φύσιν ἀπιὸν πάλιν ἀθρόον ἡδύ, τὸ δὲ ἠρέμα καὶ κατὰ
σμικρὸν ἀναίσθητον, τὸ δ' ἐναντίον τούτοις ἐναντίως. τὸ δὲ
μετ' εὐπετείας γιγνόμενον ἅπαν αἰσθητὸν μὲν ὅτι μάλιστα,
5 λύπης δὲ καὶ ἡδονῆς οὐ μετέχον, οἷον τὰ περὶ τὴν ὄψιν
αὐτὴν παθήματα, ἣ δὴ σῶμα ἐν τοῖς πρόσθεν ἐρρήθη καθ'
ἡμέραν συμφυὲς ἡμῶν γίγνεσθαι· ταύτῃ γὰρ τομαὶ μὲν καὶ
καύσεις καὶ ὅσα ἄλλα πάσχει λύπας οὐκ ἐμποιοῦσιν, οὐδὲ
e ἡδονὰς πάλιν ἐπὶ ταὐτὸν ἀπιούσης εἴδος, μέγισται δὲ αἰσθή-
σεις καὶ σαφέσταται καθ' ὅτι τ' ἂν πάθῃ καὶ ὅσων ἂν αὐτή
πῃ προσβαλοῦσα ἐφάπτηται· βία γὰρ τὸ πάμπαν οὐκ ἔνι
τῇ διακρίσει τε αὐτῆς καὶ συγκρίσει. τὰ δ' ἐκ μειζόνων
5 μερῶν σώματα μόγις εἴκοντα τῷ δρῶντι, διαδιδόντα δὲ εἰς
ὅλον τὰς κινήσεις, ἡδονὰς ἴσχει καὶ λύπας, ἀλλοτριούμενα
65 a μὲν λύπας, καθιστάμενα δὲ εἰς τὸ αὐτὸ πάλιν ἡδονάς. ὅσα
δὲ κατὰ σμικρὸν τὰς ἀποχωρήσεις ἑαυτῶν καὶ κενώσεις
εἴληφεν, τὰς δὲ πληρώσεις ἀθρόας καὶ κατὰ μεγάλα, κενώ-
σεως μὲν ἀναίσθητα, πληρώσεως δὲ αἰσθητικὰ γιγνόμενα,
5 λύπας μὲν οὐ παρέχει τῷ θνητῷ τῆς ψυχῆς, μεγίστας δὲ
ἡδονάς· ἔστιν δὲ ἔνδηλα περὶ τὰς εὐωδίας. ὅσα δὲ ἀπαλ-
λοτριοῦται μὲν ἀθρόα, κατὰ σμικρὰ δὲ μόγις τε εἰς ταὐτὸν
b πάλιν ἑαυτοῖς καθίσταται, τοὐναντίον τοῖς ἔμπροσθεν πάντα
ἀποδίδωσιν· ταῦτα δ' αὖ περὶ τὰς καύσεις καὶ τομὰς τοῦ
σώματος γιγνόμενά ἐστιν κατάδηλα.

Καὶ τὰ μὲν δὴ κοινὰ τοῦ σώματος παντὸς παθήματα

e 2. ὅσων AVg: ὅσον A^2 (o i.r.) C ὅσην F

e aria. Ora, per quanto riguarda il piacere e il dolore occorre riflettere come segue. L'affezione contro natura e forzata, che si produ- d
ce improvvisamente su di noi, è dolorosa, mentre quella, altrettanto improvvisa, che a sua volta si allontana da questo stato muovendo verso una condizione naturale, è piacevole – in effetti, affezioni lente e graduali non sono percepibili, mentre il contrario vale per quelle contrarie a queste. Dunque, ogni affezione che si produca con facilità è al massimo grado percepibile, ma non è connessa a piacere e dolore, ad esempio nel caso delle affezioni relative alla vista, che, si è detto precedentemente, con il giorno si produce come un corpo connaturato al nostro: su questa né tagli né bruciature né nessun'altra affezione essa subisca producono dolori, né si producono piaceri una e
volta che essa torni nuovamente alla stessa condizione, ma si producono percezioni intensissime e chiarissime qualsiasi affezione subisca e per ogni oggetto che tocchi quando vada in qualche modo a cadervi; non vi è infatti in alcun modo forzatura né nella sua disgregazione né nella sua aggregazione. I corpi composti da parti più grandi, invece, cedendo a stento a ciò che agisce su di loro e trasmettendo i movimenti a tutto il corpo, portano con sé piaceri e dolori – dolori quando vengono modificati rispetto alla propria condizione, piaceri 65 a
quando nuovamente ritrovano lo stesso ordine. Ancora, quelle parti che si modificano rispetto alla condizione precedente e si svuotano gradualmente, mentre si riempiono improvvisamente e in modo massivo, non danno percezioni con lo svuotamento, ma vengono a farlo con il riempimento, dunque non procurano dolori alla forma mortale dell'anima, ma grandissimi piaceri, il che è del tutto chiaro nel caso dei buoni odori. Del resto, tutte quelle parti che modificano la propria condizione improvvisamente, ma gradualmente e a stento b
trovano di nuovo lo stesso loro ordine, trasmettono percezioni completamente opposte rispetto ai casi precedenti e che divengono a loro volta del tutto chiare nel caso delle bruciature e dei tagli sul corpo.

Si è parlato a sufficienza delle affezioni generiche proprie dell'in-

c 8-d 2. Gal. *Trem.* 619 c 8-d 1. Gal. *Tim.*^{L} 32, 1-2 d 2-3. Gal. *Trem.* 619

τῶν τ' ἐπωνυμιῶν ὅσαι τοῖς δρῶσιν αὐτὰ γεγόνασι σχεδὸν εἴρηται· τὰ δ' ἐν ἰδίοις μέρεσιν ἡμῶν γιγνόμενα, τά τε πάθη καὶ τὰς αἰτίας αὖ τῶν δρώντων, πειρατέον εἰπεῖν, ἄν πῃ δυνώμεθα. πρῶτον μὲν οὖν ὅσα τῶν χυμῶν πέρι λέγοντες ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπελίπομεν, ἴδια ὄντα παθήματα περὶ τὴν γλῶτταν, ἐμφανιστέον ἢ δυνατόν. φαίνεται δὲ καὶ ταῦτα, ὥσπερ οὖν καὶ τὰ πολλά, διὰ συγκρίσεών τέ τινων καὶ διακρίσεων γίγνεσθαι, πρὸς δὲ αὐταῖς κεχρῆσθαι μᾶλλόν τι τῶν ἄλλων τραχύτησί τε καὶ λειότησιν. ὅσα μὲν γὰρ εἰσιόντα περὶ τὰ φλέβια, οἷόνπερ δοκίμια τῆς γλώττης τεταμένα ἐπὶ τὴν καρδίαν, εἰς τὰ νοτερὰ τῆς σαρκὸς καὶ ἁπαλὰ ἐμπίπτοντα γήϊνα μέρη κατατηκόμενα συνάγει τὰ φλέβια καὶ ἀποξηραίνει, τραχύτερα μὲν ὄντα στρυφνά, ἧττον δὲ τραχύνοντα αὐστηρὰ φαίνεται· τὰ δὲ τούτων τε ῥυπτικὰ καὶ πᾶν τὸ περὶ τὴν γλῶτταν ἀποπλύνοντα, πέρα μὲν τοῦ μετρίου τοῦτο δρῶντα καὶ προσεπιλαμβανόμενα ὥστε ἀποτήκειν αὐτῆς τῆς φύσεως, οἷον ἡ τῶν λίτρων δύναμις, πικρὰ πάνθ' οὕτως ὠνόμασται, τὰ δὲ ὑποδεέστερα τῆς λιτρώδους ἕξεως ἐπὶ τὸ μέτριόν τε τῇ ῥύψει χρώμενα ἁλυκὰ ἄνευ πικρότητος τραχείας καὶ φίλα μᾶλλον ἡμῖν φαντάζεται. τὰ δὲ τῇ τοῦ στόματος θερμότητι κοινωνήσαντα καὶ λεαινόμενα ὑπ' αὐτοῦ, συνεκπυρούμενα καὶ πάλιν αὐτὰ ἀντικάοντα τὸ διαθερμῆναν, φερόμενά τε ὑπὸ κουφότητος ἄνω πρὸς τὰς τῆς κεφαλῆς αἰσθήσεις, τέμνοντά τε πάνθ' ὁπόσοις ἂν προσπίπτῃ, διὰ ταύτας τὰς δυνάμεις δριμέα πάντα τὰ τοιαῦτα ἐλέχθη. τῶν δὲ αὐτῶν προλελεπτυσμένων μὲν ὑπὸ σηπεδόνος, εἰς δὲ τὰς στενὰς φλέβας ἐνδυομένων, καὶ τοῖς ἐνοῦσιν αὐτόθι μέρεσιν γεώδεσιν καὶ ὅσα ἀέρος

65 b 7. αὖ τῶν δρώντων A (÷ ante τῶν) V: αὐτῶν F αὐτὰ τῶν δρώντων C τῶν δρώντων αὐτὰ g c 1. μὲν οὖν FCYΘ: οὖν AV Stob., rec. Burnet μὲν Ψ c 2. ἀπελίπομεν VCg Stob.: ἀπελείπομεν AF c 7. οἷόνπερ δοκίμια VCg Gal. Stob.: οἷόνπερ δοκιμεῖα A οἷον πανδοκεῖ μία F d 7. λίτρων AC: νίτρων Vg Gal. Stob. νιτρῶν F e 2. λιτρώδους AC: νιτρώδους VFg Gal. Stob.

66 a 1. ὁπόσοις AV: ὅσοις FCg Stob. ὅποσα Gal. a 2. τῶν δὲ αὐτῶν AVFCg Gal. Stob.: τὸ δὲ αὖ τῶν β^{pl} sicut Schneider, rec. Burnet τὰ δὲ αὖ τῶν Cornford (p. 217 nt. 2) alia alii

tero corpo e dei nomi attribuiti agli agenti che le producono; ora bisogna invece provare a esprimersi, per quanto è in nostro potere, su ciò che si produce in parti specifiche del nostro corpo, ovvero sulle affezioni e sulle cause proprie degli agenti che a loro volta le producono. Occorre in primo luogo portare alla luce nella mi- c
sura del possibile ciò che abbiamo lasciato da parte in precedenza, quando parlavamo dei succhi, ovvero le affezioni che sono proprie della lingua. È chiaro che anche queste, come la maggior parte delle altre, si producono per certe aggregazioni e disgregazioni, ma oltre a queste esprimono più di ogni altra il ruvido e il liscio. In effetti, tutte le parti di terra, accedendo ai piccoli vasi (che sono come strumenti di prova della lingua tesi fino al cuore) e finendo nel- d
le parti umide e molli delle carni, sciogliendosi contraggono i piccoli vasi e li seccano, e quelle più ruvide si presentano chiaramente aspre, mentre quelle di minor ruvidezza acri. Di queste, ancora, tutte quelle che hanno capacità purificanti e che puliscono tutta la zona della lingua, se lo fanno oltre misura e intaccano la sua natura fino a scioglierla – come nel caso della capacità del nitro – sono e
chiamate amare, mentre altre, quelle dotate di minor forza rispetto alla condizione del nitro e che esprimono l'azione pulente in modo misurato, si palesano a noi come salate, prive di ruvida amarezza e più gradevoli. D'altro canto, quelle particelle che prendono parte al calore della bocca e ne sono levigate, divampando insieme e a loro volta infiammando in risposta ciò che ha prodotto il calore, e ancora muovendosi per effetto della leggerezza verso l'alto, ovvero verso i sensi della testa, e tagliando tutto ciò su cui vanno a impattare, gra- 66 a
zie a queste loro capacità tutte le parti siffatte sono dette piccanti. Queste stesse parti, preventivamente assottigliate per effetto della consunzione, insinuandosi nei vasi stretti ed essendo commisurate sia alle parti di terra sia a quelle di aria in essi presenti, muovendosi

65 c 1-66 d 1. Stob. I 55, 2 (I 494, 10-495, 25) c 6-66 c 7. Gal. *Simpl. med.* I 446-8 d 4-e 1. Gal.ª *Comp. Tim.* fr. 23 *AT*

συμμετρίαν ἐχόντων, ὥστε κινήσαντα περὶ ἄλληλα ποιεῖν κυκᾶσθαι, κυκώμενα δὲ περιπίπτειν τε καὶ εἰς ἕτερα ἐνδυόμενα ἕτερα κοῖλα ἀπεργάζεσθαι περιτεινόμενα τοῖς εἰσιοῦσιν· ἃ δὴ νοτίδος περὶ ἀέρα κοίλης περιταθείσης, τοτὲ μὲν γεώδους, τοτὲ δὲ καὶ καθαρᾶς, νοτερὰ ἀγγεῖα ἀέρος, ὕδατα κοῖλα περιφερῆ τε γενέσθαι, καὶ τὰ μὲν τῆς καθαρᾶς διαφανεῖς περιστῆναι κληθείσας ὄνομα πομφόλυγας, τὰ δὲ τῆς γεώδους ὁμοῦ κινουμένης τε καὶ αἰρομένης ζέσιν τε καὶ ζύμωσιν ἐπίκλην λεχθῆναι, τὸ δὲ τούτων αἴτιον τῶν παθημάτων ὀξὺ προσρηθῆναι. σύμπασιν δὲ τοῖς περὶ ταῦτα εἰρημένοις πάθος ἐναντίον ἀπ' ἐναντίας ἐστὶ προφάσεως· ὁπόταν ἡ τῶν εἰσιόντων σύστασις ἐν ὑγροῖς, οἰκεία τῇ τῆς γλώττης ἕξει πεφυκυῖα, λεαίνῃ μὲν ἐπαλείφουσα τὰ τραχυνθέντα, τὰ δὲ παρὰ φύσιν συνεστῶτα ἢ κεχυμένα τὰ μὲν συνάγῃ, τὰ δὲ χαλᾷ, καὶ πάνθ' ὅτι μάλιστα ἱδρύῃ κατὰ φύσιν, ἡδὺ καὶ προσφιλὲς παντὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἴαμα τῶν βιαίων παθημάτων γιγνόμενον κέκληται γλυκύ. καὶ τὰ μὲν ταύτῃ ταῦτα· περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν, εἴδη μὲν οὐκ ἔνι. τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενές, εἴδει δὲ οὐδενὶ συμβέβηκεν συμμετρία πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν, ἀλλ' ἡμῶν αἱ περὶ ταῦτα φλέβες πρὸς μὲν τὰ γῆς ὕδατός τε γένη στενότεραι συνέστησαν, πρὸς δὲ τὰ πυρὸς ἀέρος τε εὐρύτεραι· διὸ τούτων οὐδεὶς οὐδενὸς ὀσμῆς πώποτε ἥσθετό τινος, ἀλλὰ ἢ βρεχομένων ἢ σηπομένων ἢ τηκομένων ἢ θυμιωμένων γίγνονταί τινων. μεταβάλλοντος γὰρ ὕδατος εἰς ἀέρα ἀέρος τε εἰς ὕδωρ ἐν τῷ μεταξὺ τούτων γεγόνασιν, εἰσίν τε ὀσμαὶ σύμπασαι καπνὸς ἢ ὁμίχλη, τούτων δὲ τὸ μὲν ἐξ ἀέρος εἰς ὕδωρ ἰὸν ὁμίχλη, τὸ δὲ ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα καπνός· ὅθεν λεπτότεραι μὲν ὕδατος, παχύ-

a 5. ἐχόντων scripsi, susp. Taylor (p. 467): ἔχοντα AVFCg Gal. Stob., rec. Burnet | περὶ] πρὸς A^2 (supra uerbum) b 2. καὶ AVFg Gal.: om. A^2 (punct. not.) C Stob. c 5. χαλᾷ AVCg Stob., cf. Theophr. *Caus. pl.* VI 1, 5 (III 60, 13): χαλᾖ F Gal. | πάνθ' ὅτι AVFCg Gal. Stob.: πᾶν ὅτι δὲ (sic) A^2 (θ ras. del., δὲ s. ι), sed δὲ … προσρηθῆναι (b 6-7) i.m. d 3. σχεῖν A^2 (σ s. ε, acc. add.) FCg: ἔχειν AV Stob. d 7. ἀλλὰ ἢ AV Stob.: ἀλλ' ἀεὶ FCg

l'una attorno all'altra fanno sì che tutte le parti si mescolino, e mescolandosi che vadano a cadere circolarmente e, compenetrandosi l'una con l'altra, producano aree cave avvolte da quelle che entrano; ancora, fanno sì che, poiché una cavità umida, talvolta terrosa, b
talvolta anche pura, viene tesa attorno all'aria, queste aree, contenitori umidi di aria, si producano come masse d'acqua cave e circolari: quelle di umidità pura sono strutturate circolarmente e trasparenti e hanno il nome di "gocce", mentre quelle di umidità terrosa, che si muove e ribolle, hanno ricevuto il nome di "schiuma" e "lievito", e la causa di queste affezioni viene detta "pungente". D'altro canto, l'affezione opposta a tutte quelle enunciate in questo novero deriva da una ragione opposta: ogniqualvolta la composizione c
delle parti che entrano in aree umide, essendo per natura familiare rispetto alla condizione della lingua, la renda liscia levigandone le parti ruvide – ovvero, raccolga ciò che è in una condizione innaturale di dispersione o dilati ciò che è in una condizione innaturale di composizione – e ristabilisca il più possibile per ogni cosa la condizione naturale, ecco, ogni affezione siffatta, rimedio per le affezioni forzate, piacevole e gradita a tutti, viene chiamata "dolce". Su questo le cose stanno così. Per quanto riguarda invece la capa- d
cità delle narici, non sono contemplate forme specifiche. In effetti, ogni odore è incompiuto per generazione e nessuna forma ha una composizione geometrica tale da possedere specifici odori, e d'altro canto i nostri vasi preposti a essi sono per composizione troppo stretti per i generi di terra e acqua e troppo ampi per quelli di fuoco e aria: per questo nessuno ha mai percepito nessun odore proprio di questi, ma solo quando questi sono bagnati, digeriti, dissolti o evaporati. Trasformandosi l'acqua in aria e l'aria in acqua, gli e
odori si producono infatti nei passaggi intermedi e sono tutti vapore o condensa – condensa quello che passa dall'aria all'acqua, vapore quello che va dall'acqua all'aria – e da questo deriva che tutti gli odori sono per generazione più sottili dell'acqua e più spessi

66 d 1-**67** a 7. Stob. I 54, 4 (I 493, 1-24) d 8-e 2. Alex. *Sens.* 15, 1-2; Gal. *PHP* VII 7, 1 (462, 23-4)

τεραι δὲ ὁσμαὶ σύμπασαι γεγόνασιν ἀέρος. δηλοῦνται δὲ ὁπόταν τινὸς ἀντιφραχθέντος περὶ τὴν ἀναπνοὴν ἄγῃ τις βίᾳ τὸ πνεῦμα εἰς αὐτόν· τότε γὰρ ὀσμὴ μὲν οὐδεμία συνδιηθεῖται, τὸ δὲ πνεῦμα τῶν ὀσμῶν ἐρημωθὲν αὐτὸ μόνον
67 a ἔπεται. δύ' οὖν ταῦτα ἀνώνυμα τὰ τούτων ποικίλματα γέγονεν, οὐκ ἐκ πολλῶν οὐδὲ ἁπλῶν εἰδῶν ὄντα, ἀλλὰ διχῇ τό θ' ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρὸν αὐτόθι μόνω διαφανῆ λέγεσθον, τὸ μὲν τραχῦνόν τε καὶ βιαζόμενον τὸ κύτος ἅπαν, ὅσον ἡμῶν μεταξὺ κορυφῆς τοῦ τε ὀμφαλοῦ κεῖται, τὸ δὲ ταὐτὸν τοῦτο καταπραῦνον καὶ πάλιν ἧ πέφυκεν ἀγαπητῶς ἀποδιδόν. τρίτον δὲ αἰσθητικὸν ἐν ἡμῖν μέρος ἐπισκοποῦσιν τὸ περὶ
b τὴν ἀκοήν, δι' ἃς αἰτίας τὰ περὶ αὐτὸ συμβαίνει παθήματα, λεκτέον. ὅλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὠτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγὴν διαδιδομένην, τὴν δὲ ὑπ' αὐτῆς κίνησιν, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μὲν ἀρχομένην, τελευτῶσαν δὲ περὶ τὴν τοῦ ἥπατος ἕδραν, ἀκοήν. ὅση δ' αὐτῆς ταχεῖα, ὀξεῖαν, ὅση δὲ βραδυτέρα, βαρυτέραν· τὴν δὲ ὁμοίαν ὁμαλήν τε καὶ λείαν, τὴν δὲ ἐναντίαν τρα-
c χεῖαν· μεγάλην δὲ τὴν πολλήν, ὅση δὲ ἐναντία, σμικράν. τὰ δὲ περὶ συμφωνίας αὐτῶν ἐν τοῖς ὕστερον λεχθησομένοις ἀνάγκη ῥηθῆναι.

Τέταρτον δὴ λοιπὸν ἔτι γένος ἡμῖν αἰσθητικόν, ὃ διελέσθαι δεῖ συχνὰ ἐν ἑαυτῷ ποικίλματα κεκτημένον· ἃ σύμπαντα μὲν χρόας ἐκαλέσαμεν, φλόγα τῶν σωμάτων ἑκάστων ἀπορρέουσαν, ὄψει σύμμετρα μόρια ἔχουσαν πρὸς αἴσθησιν, ὄψεως δ' ἐν τοῖς πρόσθεν αὐτὸ περὶ τῶν αἰτίων τῆς γενέ-

e 6. ἀντιφραχθέντος AVF Stob.: ἀερὸς πραχθέντος C ἀντιπραχθέντος g
67 a 1. δύ' AVCYΘ: δεῖ F δύο Ψ δι' Stob. a 6-7. ἀποδιδόν $A^{pr}A^2$ (αι extra uersum punct. not.) FCg Stob. (pars libr. et ed., ἀποδιδόναι cet. libr.): ἀποδιδόναι A (αι add. extra uersum) V b 1. αὐτὸ A^2 (ο ex α) Porph. (ed., αὐτὰ libr.) Stob. (ed., αὐτὰ libr.): αὐτὰ A (ut uid.) VFCg b 3-4. post διαδιδομένην excerptum ex Porph. *Harm.* 56, 17-26 inseruit V b 6. βραδυτέρα Cg Porph. Stob. (ed., βραδυτέραν libr.) cum Theophr. *Sens.* 85, 9 et Alcin. 174, 5, cf. Gal.^{a}: βραχυτέρα AVF c 1. σμικράν AVFCg Porph. Stob., cf. Gal.^{a}: σμικρά A c 2. τὰ AVFC Porph. Stob.: τὰς g c 8. αὐτὸ AF Stob. (I 488, 14): αὖ τὸ V αὐτῷ CΘΨ αὐτῶν Y Stob. (I 150, 14)

dell'aria. Questo si mostra chiaramente ogniqualvolta qualcuno, a causa di un impedimento che gli ostruisca l'inspirazione, tragga a sé il respiro con forza: in tal caso nessun odore viene filtrato, ma arriva soltanto il respiro, privo di qualsiasi odore. Dunque, queste 67 a due, prive di nome, si producono come varietà degli odori, poiché non derivano né da una molteplicità di forme né da forme semplici, ma quelle chiaramente distinguibili siano chiamate il "piacevole" e il "doloroso", uniche due a poter essere qui divise: il secondo irrita ruvidamente e fa violenza sull'intera cavità che si trova in noi tra la testa e l'ombelico, mentre il primo la ammorbidisce e la conduce nuovamente, con dolcezza, alla sua condizione naturale. La terza fra le parti percettive in noi, che ne stiamo conducendo l'osservazione, è quella che riguarda l'udito, e occorre dire per quali b cause le affezioni relative a esso vengano a prodursi. In generale, poniamo come suono l'urto trasmesso dall'aria attraverso le orecchie al cervello e al sangue fino all'anima, mentre il movimento determinato dall'urto, che ha inizio dalla testa e giunge a destinazione nella sede del fegato, è l'udito. Quando il movimento è veloce, il suono è acuto, mentre quando il movimento è più lento, esso è più grave; e se il movimento è uniforme, il suono è equilibrato e liscio, mentre se è del tipo opposto è irritante; e se è grande, il suo- c no è forte, mentre se è del tipo opposto, debole. Circa la consonanza dei suoni sarà invece necessario parlare in seguito.

Ci rimane ancora un quarto genere di percezioni, che occorre dividere perché contiene in sé un gran numero di varietà. Quelli che in generale chiamiamo "colori" sono fiamma che fluisce da ciascun corpo e possiede parti commisurate alla vista in funzione della percezione, mentre si è già detto in precedenza delle cause della generazione

e 7-67 a 1. Gal. *UP* VIII 6, 648 (I 470, 5-6)
67 a 7-c 3. Porph. *Harm.* 56, 5-14 (46, 5-13 D.); Stob. I 53, 5 (I 491, 22-492, 9) b 6-c 1. Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 24 *AT* c 4-68 d 7. Stob. I 52, 20 (I 488, 10-490, 15) c 4-68 d 4. Stob. I 16, 2 (I 150, 10-151, 29)

d σεως ἐρρήθη. τῇδ' οὖν τῶν χρωμάτων πέρι μάλιστα εἰκὸς
πρέποι τ' ἂν ἐπιεικεῖ λόγῳ διεξελθεῖν. τὰ φερόμενα ἀπὸ τῶν
ἄλλων μόρια ἐμπίπτοντά τε εἰς τὴν ὄψιν τὰ μὲν ἐλάττω,
τὰ δὲ μείζω, τὰ δ' ἴσα τοῖς αὐτῆς τῆς ὄψεως μέρεσιν εἶναι·
5 τὰ μὲν οὖν ἴσα ἀναίσθητα, ἃ δὴ καὶ διαφανῆ λέγομεν, τὰ
δὲ μείζω καὶ ἐλάττω, τὰ μὲν συγκρίνοντα, τὰ δὲ διακρίνοντα
αὐτήν, τοῖς περὶ τὴν σάρκα θερμοῖς καὶ ψυχροῖς καὶ τοῖς
e περὶ τὴν γλῶτταν στρυφνοῖς, καὶ ὅσα θερμαντικὰ ὄντα δριμέα
ἐκαλέσαμεν, ἀδελφὰ εἶναι, τά τε λευκὰ καὶ τὰ μέλανα, ἐκεί-
νων παθήματα γεγονότα ἐν ἄλλῳ γένει τὰ αὐτά, φαντα-
ζόμενα δὲ ἄλλα διὰ ταύτας τὰς αἰτίας. οὕτως οὖν αὐτὰ
5 προσρητέον, τὸ μὲν διακριτικὸν τῆς ὄψεως λευκόν, τὸ δ'
ἐναντίον αὐτοῦ μέλαν, τὴν δὲ ὀξυτέραν φορὰν καὶ γένους
πυρὸς ἑτέρου προσπίπτουσαν καὶ διακρίνουσαν τὴν ὄψιν
μέχρι τῶν ὀμμάτων, αὐτάς τε τῶν ὀφθαλμῶν τὰς διεξόδους
68 a βίᾳ διωθοῦσαν καὶ τήκουσαν, πῦρ μὲν ἀθρόον καὶ ὕδωρ,
ὃ δάκρυον καλοῦμεν, ἐκεῖθεν ἐκχέουσαν, αὐτὴν δὲ οὖσαν
πῦρ ἐξ ἐναντίας ἀπαντῶσαν, καὶ τοῦ μὲν ἐκπηδῶντος πυρὸς
οἷον ἀπ' ἀστραπῆς, τοῦ δ' εἰσιόντος καὶ περὶ τὸ νοτερὸν
5 κατασβεννυμένου, παντοδαπῶν ἐν τῇ κυκήσει ταύτῃ γιγνο-
μένων χρωμάτων, μαρμαρυγὰς μὲν τὸ πάθος προσείπομεν,
τὸ δὲ τοῦτο ἀπεργαζόμενον λαμπρόν τε καὶ στίλβον ἐπωνο-
b μάσαμεν. τὸ δὲ τούτων αὖ μεταξὺ πυρὸς γένος, πρὸς μὲν
τὸ τῶν ὀμμάτων ὑγρὸν ἀφικνούμενον καὶ κεραννύμενον αὐτῷ,
στίλβον δὲ οὔ, τῇ δὲ διὰ τῆς νοτίδος αὐγῇ τοῦ πυρὸς μει-
γνυμένου χρῶμα ἔναιμον παρασχομένῃ, τοὔνομα ἐρυθρὸν
5 λέγομεν. λαμπρόν τε ἐρυθρῷ λευκῷ τε μειγνύμενον ξανθὸν
γέγονεν· τὸ δὲ ὅσον μέτρον ὅσοις, οὐδ' εἴ τις εἰδείη, νοῦν
ἔχει τὸ λέγειν, ὧν μήτε τινὰ ἀνάγκην μήτε τὸν εἰκότα λόγον

d 1. ἐρρήθη AVCFg Stob. (I 488, 14-5): ὀλίγα ἐρρήθη A^2 (i.m.) Stob. (I 150, 15) d 2. ἐπιεικεῖ FCg: τὸν ἐπιεικῆ AV Stob.
68 b 3. αὐγῇ A^2 (γρ i.m.) FCg Stob. (I 151, 13 et ed. ad I 489, 19, αὐτῇ libr.): αὐτῇ AV b 3-4. μειγνυμένου edd.^{Plat}: μιγνυμένῃ AVCg Stob. μιγνυμένου F b 6-7. νοῦν ἔχει AVFCg Stob. (ed., νουνεχῆ libr. ad I 489, 22, νοῦν ἔχειν libr. ad I 151, 16): νοῦν ἔχειν A^2 (ν s. ι)

della vista. Dunque, circa i colori, quanto segue è massimamente ve- d
rosimile ed è opportuno esporlo con un discorso adeguato. Le parti
che muovono a partire da altri corpi e vanno a cadere nel raggio del-
la vista sono alcune più piccole, altre più grandi, altre ancora uguali
a quelle della vista stessa. Ora, quelle uguali non sono percepibili, e
proprio per questo le diciamo anche trasparenti, mentre quelle più
e meno grandi, poiché le prime aggregano la vista e le seconde la di-
sgregano, sono sorelle di quelle calde o fredde relative alle carni e di e
quelle aspre relative alla lingua, come lo sono quelle che, riscaldan-
do, sono chiamate piccanti: si tratta di quelle bianche o nere, che si
producono come affezioni identiche alle altre, pur in un genere di-
verso, e dunque ci si manifestano diverse pur derivando dalle stes-
se cause. Ecco quindi ciò che bisogna dire. Ciò che disgrega la vista
è bianco, mentre il suo opposto è nero, e ancora, quando un movi-
mento più acuto, ovvero proprio di un fuoco di diverso genere, cade
sulla vista fino agli occhi e la disgrega, e scuote violentemente i dot- 68 a
ti degli occhi e ne causa la deformazione, esso da un lato fa sgorga-
re da lì un complesso di fuoco e acqua – che chiamiamo "lacrime"
– ma dall'altro, essendo esso stesso fuoco pur provenendo dalla dire-
zione opposta, un fuoco salta fuori come una folgore, mentre l'altro
si muove verso l'interno e si estingue nell'umidità; in questo ribolli-
re si generano colori di ogni sorta, e chiamiamo l'affezione "baglio-
ri" e ciò che ne è prodotto "splendente" e "abbagliante". Il genere b
di fuoco intermedio tra questi, a sua volta, pur giungendo fino all'u-
midità presente negli occhi e mescolandosi con essa, non è abba-
gliante, e chiamiamo il raggio che attraversa l'umidità, composto di
fuoco mescolato a essa, raggio che produce il colore del sangue, con
il nome di "rosso". Lo splendente, mescolato con il rosso e il bian-
co, produce il giallo; tuttavia, in che misura esso sia presente rispet-
to a essi, non sarebbe intelligente dirlo neanche se lo si potesse sa-
pere, perché non sarebbe possibile parlare di queste cose in modo

καὶ μετρίως ἄν τις εἰπεῖν εἴη δυνατός. ἐρυθρὸν δὲ δὴ
c μέλανι λευκῷ τε κραθὲν ἁλουργόν· ὄρφνινον δὲ ὅταν τούτοις μεμειγμένοις καυθεῖσίν τε μᾶλλον συγκραθῇ μέλαν. πυρρὸν δὲ ξανθοῦ τε καὶ φαιοῦ κράσει γίγνεται, φαιὸν δὲ λευκοῦ τε καὶ μέλανος, τὸ δὲ ὠχρὸν λευκοῦ ξανθῷ μειγνυ-
5 μένου. λαμπρῷ δὲ λευκὸν συνελθὸν καὶ εἰς μέλαν κατακορὲς ἐμπεσὸν κυανοῦν χρῶμα ἀποτελεῖται, κυανοῦ δὲ λευκῷ κεραννυμένου γλαυκόν, πυρροῦ δὲ μέλανι πράσιον. τὰ δὲ
d ἄλλα ἀπὸ τούτων σχεδὸν δῆλα αἷς ἂν ἀφομοιούμενα μείξεσιν διασῴζοι τὸν εἰκότα μῦθον· εἰ δέ τις τούτων ἔργῳ σκοπούμενος βάσανον λαμβάνοι, τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἠγνοηκὼς ἂν εἴη διάφορον, ὅτι θεὸς μὲν τὰ πολλὰ
5 εἰς ἓν συγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτε εἰς αὖθίς ποτε ἔσται.
e Ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ἐν τοῖς γιγνομένοις παρελάμβανεν, ἡνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα, χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρε-
5 τούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσιν τοῖς γιγνομένοις αὐτός. διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασιν ζητεῖν
69 a κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα ἐφ' οἷς σπουδάζομεν μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως
5 μετασχεῖν. ὅτ' οὖν δὴ τὰ νῦν οἷα τέκτοσιν ἡμῖν ὕλη παράκειται

c 1. ἁλουργόν AV Stob. (I 490, 1): ἁλουργοῦν FCg Stob. (I 151, 19) c 4-5. μειγνυμένου A Stob.: μιγνυμένου V μεμιγμένου FCg c 6. κυανοῦν AV Stob.: κυανοῦ FCg d 1. δῆλα αἷς ἂν AVFCg Stob.: δήλαις A^2 (ut uid., pr. α et ἂν punct. not.) e 7. καὶ τὸ μὲν θεῖον A^2 (i.m.) FCg (καὶ om. Θ) Simpl.: om. AV
69 a 3. δυνατὰ AVFCg: δυνατὸν A^2 (ον i.r.) δύναται Simpl.

adeguato, né secondo una qualche necessità né secondo un discorso verosimile. Ancora, il rosso misto a nero e bianco produce il purpureo; il grigio bruno, invece, si produce quando una maggior quantità di nero sia commista a questi stessi colori, già mescolati e bruciati. Il rosso acceso è prodotto dalla mistione di giallo e grigio, mentre il grigio da quella di bianco e nero, e ancora l'ocra da bianco e giallo mescolati tra loro. Accompagnandosi allo splendente e immerso in un nero intenso, il bianco realizza il colore blu scuro, e il blu scuro mescolato al bianco il celeste, mentre il rosso acceso mescolato al nero il verde. È poi abbastanza chiaro che gli altri colori, derivando da questi secondo mistioni assimilabili alle loro, non violino il discorso verosimile. Chi però volesse mettere tutto questo alla prova ricorrendo all'osservazione fattuale risulterebbe ignaro della differenza tra la natura umana e quella divina, perché un dio, poiché conosce in modo adeguato come mescolare i molti in un'unità e poi dividere nuovamente i molti a partire da un'unità, è anche capace di farlo, mentre nessun uomo è adeguato a questi due compiti, non lo è ora né lo sarà mai in futuro.

Tutte queste cose, così formate allora per natura, l'artefice di ciò che è massimamente bello e buono le accolse tra gli oggetti che hanno generazione a partire da una necessità nel momento in cui generò il dio autosufficiente e assolutamente completo, servendosi per esse delle cause di supporto, ma costruendo egli stesso il bene in tutto ciò che ha generazione. Proprio per questa ragione occorre distinguere due specie di causa, l'una delle cause necessarie, l'altra delle cause divine, e le cause divine occorre ricercarle in ogni cosa in funzione dell'acquisizione della vita felice nella misura in cui la nostra natura lo consente, mentre quelle necessarie in funzione delle altre, considerando che, senza di queste, le cause divine da sole non sono in grado di farci comprendere gli oggetti del nostro serio impegno, dunque né di farceli cogliere né di far sì che abbiamo un qualsiasi altro accesso a essi. Ora che i generi delle cause a par-

68 d 2-7. Ps.-Iust. *Mon.* 4, 3 (94, 29-34) e 1-69 a 5. Simpl. *Phys.* 388, 12-21

τὰ τῶν αἰτίων γένη διυλισμένα, ἐξ ὧν τὸν ἐπίλοιπον λόγον δεῖ συνυφανθῆναι, πάλιν ἐπ' ἀρχὴν ἐπανέλθωμεν διὰ βραχέων, ταχύ τε εἰς ταὐτὸν πορευθῶμεν ὅθεν δεῦρο ἀφικόμεθα, b καὶ τελευτὴν ἤδη κεφαλήν τε τῷ μύθῳ πειρώμεθα ἁρμόττουσαν ἐπιθεῖναι τοῖς πρόσθεν. ὥσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ' ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὑτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας 5 τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. τότε γὰρ οὔτε τούτων, ὅσον μὴ τύχῃ, τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων· ἀλλὰ πάντα ταῦτα c πρῶτον διεκόσμησεν, ἔπειτ' ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο, ζῷον ἓν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε. καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν 5 προσέταξεν· οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινά καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ d παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον· αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς 5 ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν. καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς e ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, ἰσθμὸν καὶ ὅρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, αὐχένα

a 6. διυλισμένα A^2 (λι s. φι) VF: διυλασμένα A (ut uid.) Cg διυφισμένα A^2 (φ ex λ, ι ex α) a 7. ἐπανέλθωμεν A^2 (ἐπ s. ἀ) F: ἀνέλθωμεν ACg ἔλθωμεν V b 3. ταῦτα A^2 (γρ i.m. et αὐτὰ τὰ punct. not.) VFCg: αὐτὰ τὰ A b 4. αὐτὸ AVY: αὑτὸ FCΘΨ b 8. εἴ AV: om. FCg c 2. ἔχον τὰ πάντα V: ἔχοντα πάντα A ἔχοντα παντοδαπὰ F ἔχον ἅπαντα Cg c 8. προσῳκοδόμουν τὸ AVΘ Gal., cf. Them.^{a}: προσῳκοδομοῦντι F προσῳκοδομοῦντο CΥΨ προσοικοδομοῦντες Them.^{gr}

tire da cui è necessario intrecciare ciò che rimane del discorso sono disposti davanti a noi, preparati come materiale per artigiani, avanti, torniamo di nuovo brevemente al principio, raggiungiamo velocemente quel punto dal quale siamo giunti poco fa e proviamo a impor- b
re al racconto una conclusione e un coronamento che si armonizzino con quanto precede. Come si è detto fin da principio, il dio produsse nelle cose che erano in una condizione di assenza di ordine rapporti commensurabili – ciascuna rispetto a sé stessa e alle altre – nella misura in cui era possibile che ve ne fossero e che le cose fossero commensurabili e proporzionate. Allora, infatti, nessuna di queste partecipava di essi, se non per caso, né vi era nulla in assoluto che fosse degno di essere chiamato con i nomi che sono ora utilizzati, come fuoco, acqua o anche tutti gli altri. Ma egli organizzò in primo luogo tutte queste cose, e poi a partire da esse compose questo universo, c
vivente unico che ha in sé stesso tutti i viventi, mortali e immortali. E dei viventi divini si fece egli artefice, mentre diede come ordine ai frutti della sua generazione di produrre secondo arte la generazione dei mortali. Questi, imitandolo, raccogliendo il principio immortale dell'anima, tornirono di seguito attorno a essa un corpo mortale e gli diedero l'intero corpo come un carro, in cui insediarono un'altra forma di anima, quella mortale, che porta in sé affezioni terribili e necessarie, in primo luogo il piacere, massima esca del vizio, poi i do- d
lori, da cui fuggono i beni, e poi ancora temerarietà e paura, coppia di consiglieri dissennati, e irrefrenabile animosità e speranza prona al raggiro; mescolando poi queste con percezione priva di razionalità e desiderio erotico pronto a tutto, assemblarono il genere mortale conformemente alla necessità. Ora, temendo di contaminare a causa di queste la forma divina, poiché la necessità non determinava ogni cosa, insediarono la forma mortale separatamente da quella, in un'al- e
tra sede del corpo, costruendo come barriera un istmo di delimitazione tra la testa e il petto, ovvero ponendo tra essi il collo, affinché

69 c 5-e 4. Them.^{gr} *An.* 106, 17-27 (= Them.^{a} fr. 25 *AT*) c 7-d 1. Gal. *PHP* VI 2, 9-10 (370, 9-10)

μεταξὺ τιθέντες, ἵν' εἴη χωρίς. ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν, καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὖ τὸ κύτος, διορίζοντες οἷον γυναικῶν τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες. τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνικον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι· τὴν δὲ δὴ καρδίαν, ἅμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφοδρῶς αἵματος, εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν, ἵνα, ὅτε ζέσειεν τὸ τοῦ θυμοῦ μένος, τοῦ λόγου παραγγείλαντος ὡς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις ἔξωθεν ἢ καί τις ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὀξέως διὰ πάντων τῶν στενωπῶν πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι, τῶν τε παρακελεύσεων καὶ ἀπειλῶν αἰσθανόμενον, γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἕποιτο πάντῃ, καὶ τὸ βέλτιστον οὕτως ἐν αὐτοῖς πᾶσιν ἡγεμονεῖν ἐᾷ. τῇ δὲ δὴ πηδήσει τῆς καρδίας ἐν τῇ τῶν δεινῶν προσδοκίᾳ καὶ τῇ τοῦ θυμοῦ ἐγέρσει, προγιγνώσκοντες ὅτι διὰ πυρὸς ἡ τοιαύτη πᾶσα ἔμελλεν οἴδησις γίγνεσθαι τῶν θυμουμένων, ἐπικουρίαν αὐτῇ μηχανώμενοι τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν ἐνεφύτευσαν, πρῶτον μὲν μαλακὴν καὶ ἄναιμον, εἶτα σήραγγας ἐντὸς ἔχουσαν οἷον σπόγγου κατατετρημένας, ἵνα τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῶμα δεχομένη, ψύχουσα, ἀναπνοὴν καὶ ῥᾳστώνην ἐν τῷ καύματι παρέχοι· διὸ δὴ τῆς ἀρτηρίας ὀχετοὺς ἐπὶ τὸν πλεύμονα ἔτεμον, καὶ

e 3. τιθέντες AVFCg: θέντες A^2 (τι punct. not.) Them. e 6. αὖ τὸ Vg: αὐτὸ AFC 70 b 1. ἅμμα ACY Gal. (ed., ἅμα libr.), cf. Ps.-Long. 32, 5, 9 (ἄναμμα): ἅμα VFΘΨ b 6. τῶν om. A | αἰσθητικὸν A^2 (ικο i.r.) Gal.: αἰσθητὸν VFCg c 1. ἡγεμονεῖν ἐᾷ AVCYΘ Gal.: ἡγεμονεῖν ἐᾴ FΨ ἡγεμόνι νέῳ A^2 (γρ i.m.) ἡγεμόνι ἐᾷ Int. Arm. c 3. οἴδησις β^{Pl} (ut uid.) Gal. (ed., διοίκησις libr.) sicut edd.^{Plat}: οἴκησις AVFCg (ἔμελλεν om. Ψ) c 5. πλεύμονος AC: πνεύμονος VFg Gal. d 2. δὴ τῆς AV: τὰς FCg

vi fosse una separazione. Proprio nel petto e in quello che è chiamato torace introdussero il genere mortale dell'anima, ma poiché una sua forma nacque migliore, l'altra peggiore, costruirono una barriera anche nella cavità del torace, stabilendo una distinzione, come si fa quando si separa la sede dei maschi da quella delle donne, e ponendo il diaframma nel mezzo tra essi. Dunque, la forma dell'anima che ha parte di coraggio e animosità, amante della vittoria, la insediarono più prossima alla testa, tra il diaframma e il collo, affinché, dando ascolto alla ragione, in uno sforzo comune con questa potesse tenere a freno il genere dei desideri, ogniqualvolta esso non fosse in nessun modo volontariamente disposto a farsi persuadere dagli ordini e dal ragionamento provenienti dall'acropoli; e il cuore, nodo dei vasi e sorgente del sangue che circola con impeto per tutte le membra, lo posero nella sede di guardia, affinché, al ribollire della forza dell'animo, quando questo riceva dalla ragione l'annuncio che una qualche azione ingiusta si verifica nelle membra, originata dall'esterno o anche a partire dai desideri interiori, subito tutto ciò che vi è di sensibile nel corpo, sentendo gli ordini e le esortazioni attraverso tutti gli stretti passaggi, si metta a ubbidire e li segua in ogni modo, e lasci così che la forma migliore tra tutte prenda il comando. Inoltre, per favorire il pulsare del cuore nell'attesa dei pericoli e al montare dell'animosità, sapendo già che in ogni caso un simile rigonfiamento delle componenti animose è destinato a realizzarsi attraverso il fuoco, gli dèi impiantarono la forma del polmone, congegnandola come supporto per il cuore e che fosse in primo luogo molle e priva di sangue, e ancora dotata al suo interno di pori che producono delle perforazioni, come in una spugna, affinché, accogliendo i prodotti del respirare e del bere, possa dare all'ardere del cuore, raffreddandolo, respiro e sollievo; proprio per questo essi intagliarono i canali della trachea nel polmone e lo collocarono attorno al cuore, come per

70 a b c d

70 a 7-c 1. Gal. *PHP* VI 8, 72 (422, 12-9) a 7-b 8. Gal. *PHP* III 1, 31-2 (174, 11-7) a 7-b 3. Gal. *Foet.* 76, 4-6 a 7-b 2. Gal. *PHP* VI 8, 48-9 (418, 2-3) c 1-d 1. Gal. *PHP* VIII 9, 4-5 (532, 32-534, 4) c 1-5. Gal. *PHP* III 1, 32-3 (174, 18-21) c 5-7. Athen. XV 688b 5-7

περὶ τὴν καρδίαν αὐτὸν περιέστησαν, οἷον ἅλμα μαλακόν, ἵν' ὁ θυμὸς ἡνίκα ἐν αὐτῇ ἀκμάζοι, πηδῶσα εἰς ὑπεῖκον καὶ ἀναψυχομένη, πονοῦσα ἧττον, μᾶλλον τῷ λόγῳ μετὰ θυμοῦ δύναιτο ὑπηρετεῖν.

Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὅρου κατῴκισαν, οἷον φάτνην ἐν ἅπαντι τούτῳ τῷ τόπῳ τῇ τοῦ σώματος τροφῇ τεκτηνάμενοι· καὶ κατέδησαν δὴ τὸ τοιοῦτον ἐνταῦθα ὡς θρέμμα ἄγριον, τρέφειν δὲ συνημμένον ἀναγκαῖον, εἴπερ τι μέλλοι ποτὲ θνητὸν ἔσεσθαι γένος. ἵν' οὖν ἀεὶ νεμόμενον πρὸς φάτνῃ καὶ ὅτι πορρωτάτω τοῦ βουλευομένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοὴν ὡς ἐλαχίστην παρέχον, τὸ κράτιστον καθ' ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῇ καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος ἐᾷ βουλεύεσθαι, διὰ ταῦτα ἐνταῦθ' ἔδοσαν αὐτῷ τὴν τάξιν. εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγήσοιτο, τούτῳ δὴ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ τὴν ἥπατος ἰδέαν συνέστησε καὶ ἔθηκεν εἰς τὴν ἐκείνου κατοίκησιν, πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἴδωλα παρέχοντι, φοβοῖ μὲν αὐτό, ὁπότε μέρει τῆς πικρότητος χρωμένη συγγενεῖ, χαλεπὴ προσενεχθεῖσα

d 3. ἅλμα μαλακόν Ag, cf. Gal.[a] *Comp. Tim.* 17, 24-30 (= 75 K. – W. *AT*): ἅλμα μαλακόν FC ἅμμα μαλακόν A^2 (pr. μ ras. del., λ i.r.) σῶμα μαλακόν V ἅμα μαλακόν Int. Arm. μάλαγμα edd.[Plat], cf. Ps.-Long. 32, 5, 15-6 et Alcin. 176, 25 d 8. ὅσων A Gal.: ὅσον FCg ὅσαν V e 1. τὸ AV Gal.: τὰ FCg e 5. ποτὲ VFCg: τὸ A Gal. e 6-7. βουλευομένου AVFY (a.c., ut uid.) Θ: βουλομένου CΨ 71 a 1. κοινῇ] κοινοῦ V a 1-2. καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος S^2 (καὶ ἰδίᾳ i.m.) sicut Burnet: ÷÷συμφέροντος A καὶ συμφέροντος VFC συνδιαφέροντος Y^2 (i.r.) καὶ διασυμφέροντος Θ διασυμφέροντος Ψ a 2. ἐᾷ A^{pr}FCg: ἐᾷ A (α ex ω) V a 7. τούτῳ Ag Gal. (ed., τοῦτο libr.): τοῦτο FC οὕτω V | αὐτῷ τὴν A Gal. (ed., αὐτοῦ τὴν τοῦ libr.): αὐτὴν V αὐτὴν τοῦ F αὐτοῦ τὴν τοῦ Cg

un morbido salto, affinché il cuore, nel momento in cui l'animosità raggiunga al suo interno l'apice, balzando verso un corpo cedevole e raffreddandosi, sia in grado, faticando di meno, di servire in misura maggiore la ragione insieme all'animosità.

La forma desiderativa dell'anima, volta a cibi e bevande e a tutto ciò di cui ha bisogno a causa della natura del corpo, la insediarono e invece nello spazio intermedio tra il diaframma e il limite individuato dall'ombelico, costruendo in tutta questa parte una sorta di mangiatoia per il nutrimento del corpo; così la incatenarono qui, tale e quale a una bestia selvaggia, a cui però, se davvero un genere mortale è destinato a esistere, è necessario fornire il nutrimento opportuno. Dunque, le attribuirono questa posizione per tale ragione, cioè affinché, prendendo sempre la propria parte dalla mangiatoia e rimanendo insediata quanto più lontano dalla forma deliberativa dell'anima, e producendo nella misura minore possibile tumulto e rumore, con- 71 a sentisse alla forma più forte di deliberare in tranquillità sul benessere del tutto, nel complesso e nelle singole parti. Sapevano però che non avrebbe mai potuto comprendere alcun ragionamento e, se anche ne avesse colto al livello della percezione un qualche tipo, non sarebbe mai stato nella sua natura il prendersi cura di alcun genere di ragionamento, ma si sarebbe fatta fuorviare, notte e giorno, da immagini e apparenze, e proprio per questo un dio, valutando come scongiurare tutto ciò, compose per essa la forma del fegato e lo pose nella b sede di quella; e lo congegnò che fosse denso, liscio e lucido, e in possesso del dolce e dell'amaro, affinché la capacità dei ragionamenti, muovendosi dall'intelletto fino a esso – che, come uno specchio, ne recepisce le impressioni e ne produce immagini visibili – lo possa in primo luogo intimorire ogni volta che, servendosi della componente amara che gli è connaturata, lo minacci attaccandolo con durezza e,

d 7-e 5. Gal. *PHP* VI 8, 69-70 (422, 2-7) d 7-e 2. Gal. *PHP* VIII 9, 12-3 (534, 33-536, 1) e 2-3. Gal. *PHP* VI 8, 51-2 (418, 11-2) e 4-5. Gal. *UP* IV 13, 309 (I 227, 9-10)
71 a 7-b 1. Gal. *PHP* VI 8, 70-1 (422, 8-9)

ἀπειλῇ, κατὰ πᾶν ὑπομειγνῦσα ὀξέως τὸ ἦπαρ, χολώδη χρώ-
ματα ἐμφαίνοι, συνάγουσά τε πᾶν ῥυσὸν καὶ τραχὺ ποιοῖ,
c λοβὸν δὲ καὶ δοχὰς πύλας τε τὸ μὲν ἐξ ὀρθοῦ κατακάμ-
πτουσα καὶ συσπῶσα, τὰ δὲ ἐμφράττουσα συγκλείουσά τε,
λύπας καὶ ἄσας παρέχοι· καὶ ὅτ' αὖ τἀναντία φαντάσματα
ἀποζωγραφοῖ πραότητός τις ἐκ διανοίας ἐπίπνοια, τῆς μὲν
5 πικρότητος ἡσυχίαν παρέχουσα τῷ μήτε κινεῖν μήτε προσ-
άπτεσθαι τῆς ἐναντίας ἑαυτῇ φύσεως ἐθέλειν, γλυκύτητι
δὲ τῇ κατ' ἐκεῖνο συμφύτῳ πρὸς αὐτὸ χρωμένη καὶ πάντα
d ὀρθὰ καὶ λεῖα αὐτοῦ καὶ ἐλεύθερα ἀπευθύνουσα, ἴλεών τε καὶ
εὐήμερον ποιοῖ τὴν περὶ τὸ ἦπαρ ψυχῆς μοῖραν κατῳκισμένην,
ἔν τε τῇ νυκτὶ διαγωγὴν ἔχουσαν μετρίαν, μαντείᾳ χρω-
μένην καθ' ὕπνον, ἐπειδὴ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε.
5 μεμνημένοι γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιστολῆς οἱ συστή-
σαντες ἡμᾶς, ὅτε τὸ θνητὸν ἐπέστελλεν γένος ὡς ἄριστον
εἰς δύναμιν ποιεῖν, οὕτω δὴ κατορθοῦντες καὶ τὸ φαῦλον
e ἡμῶν, ἵνα ἀληθείας πῃ προσάπτοιτο, κατέστησαν ἐν τούτῳ
τὸ μαντεῖον. ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνῃ
θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται
μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς
5 φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἢ διά τινα ἐνθου-
σιασμὸν παραλλάξας. ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά
τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς
τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φαντάσματα
72 a ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι ὅπῃ τι σημαίνει καὶ ὅτῳ
μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ· τοῦ
δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα
καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται
5 τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι

c 3. ἄσας AFg: ὅσας VC | φαντάσματα AV: φάσματα FCg c 7. ἐκεῖνο AVCΨ: ἐκείνῳ FYΘ (a.c.) | αὐτὸ FCg: ἑαυτὸ AV d 4. μετεῖχε AFCg: μετέχει A^2 (ε s. ει, ει s. ε) μετεῖχον V e 5. διά τινα AV: τινα FCg

spargendola immediatamente per tutto il fegato, lo renda alla vista
del colore della bile e, comprimendolo interamente, grinzoso e ru-
vido, e contraendo e torcendo il lobo destro, ostruendo e chiuden- c
do i serbatoi e i dotti, procuri dolori e affanni. Ancora, quando una
qualche ispirazione di pacatezza, proveniente dall'intelligenza, trac-
cia come immagini apparenze contrarie alle precedenti, alleviando
da un lato l'amarezza, perché non mira né a produrre movimenti né
ad avere nulla a che fare con la natura che le è contraria, e dall'altro
operando sul fegato per mezzo della dolcezza che è a esso connatu-
rata e riportando in equilibrio tutto ciò che c'è in esso di ben strut- d
turato, liscio e libero da costrizioni, quell'ispirazione può rendere la
parte dell'anima insediata presso il fegato aggraziata e prospera, in
modo tale che, trascorrendo la notte in modo misurato, si serva nel
sonno della divinazione, visto che non ebbe parte del ragionamento
e dell'intelligenza. Coloro che ci hanno composto, avendo ben ra-
dicato nella memoria l'ordine impartito dal padre – quando ordinò
loro di produrre il genere mortale in modo che fosse il migliore pos-
sibile – e correggendo di conseguenza anche la forma insipiente che
è in noi, posero la capacità divinatoria in essa, affinché potesse veni- e
re a contatto in qualche modo con la verità. C'è un segnale efficace
del fatto che un dio ha conferito alla dissennatezza umana il benefi-
cio della divinazione: nessuno che sia in possesso delle proprie capa-
cità intellettive coglie infatti una divinazione ispirata e vera, ma ciò
accade o nel sonno, quando la capacità dell'intelligenza è costretta
in disparte, o a causa di una malattia, o quando essa viene soppian-
tata a causa di una qualche ispirazione divina. Non è invece possibi-
le per chi eserciti l'intelligenza comprendere, ricordandosene, le cose
che vengono dette, nel sogno o da svegli, a causa della divinazione e
della natura divinamente ispirata, o discernere con il ragionamento, 72 a
per tutte le apparenze che si siano offerte alla sua vista, in che modo
e per chi esse significhino un male o un bene, futuro, passato o pre-
sente: non è infatti un'opera possibile per chi si trovi in condizioni
di mania, fintanto che vi rimanga, il giudicare da sé ciò che viene fat-
to apparire o risuonare, ma si afferma, correttamente e fin dall'anti-
chità, che è proprio solo di chi ha una sana intelligenza il fare le cose

μόνῳ προσήκειν. ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ
b ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὓς
μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσίν τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι
τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί,
καὶ οὔτι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα
5 ὀνομάζοιντ' ἄν. ἡ μὲν οὖν φύσις ἥπατος διὰ ταῦτα τοιαύτη
τε καὶ ἐν τόπῳ ᾧ λέγομεν πέφυκε, χάριν μαντικῆς, καὶ ἔτι μὲν
δὴ ζῶντος ἑκάστου τὸ τοιοῦτον σημεῖα ἐναργέστερα ἔχει, στε-
ρηθὲν δὲ τοῦ ζῆν γέγονε τυφλὸν καὶ τὰ μαντεῖα ἀμυδρότερα
c ἔσχεν τοῦ τι σαφὲς σημαίνειν· ἡ δ' αὖ τοῦ γείτονος αὐτῷ
σύστασις καὶ ἕδρα σπλάγχνου γέγονεν ἐξ ἀριστερᾶς χάριν
ἐκείνου, τοῦ παρέχειν αὐτὸ λαμπρὸν ἀεὶ καὶ καθαρόν, οἷον
κατόπτρῳ παρεσκευασμένον καὶ ἕτοιμον ἀεὶ παρακείμενον
5 ἐκμαγεῖον. διὸ δὴ καὶ ὅταν τινὲς ἀκαθαρσίαι γίγνωνται διὰ
νόσους σώματος περὶ τὸ ἧπαρ, πάντα ἡ σπληνὸς καθαίρουσα
αὐτὰ δέχεται μανότης, ἅτε κοίλου καὶ ἀναίμου ὑφανθέντος·
d ὅθεν πληρούμενος τῶν ἀποκαθαιρομένων μέγας καὶ ὕπουλος
αὐξάνεται, καὶ πάλιν, ὅταν καθαρθῇ τὸ σῶμα, ταπεινούμενος
εἰς ταὐτὸν συνίζει.

Τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον,
5 καὶ ὅπῃ καὶ μεθ' ὧν καὶ δι' ἃ χωρὶς ᾠκίσθη, τὸ μὲν ἀληθὲς
ὡς εἴρηται, θεοῦ συμφήσαντος τότ' ἂν οὕτως μόνως διισχυρι-
ζοίμεθα· τό γε μὴν εἰκὸς ἡμῖν εἰρῆσθαι, καὶ νῦν καὶ ἔτι
μᾶλλον ἀνασκοποῦσι διακινδυνευτέον τὸ φάναι καὶ πεφάσθω.
e τὸ δ' ἑξῆς δὴ τούτοισιν κατὰ ταὐτὰ μεταδιωκτέον· ἦν δὲ
τὸ τοῦ σώματος ἐπίλοιπον ᾗ γέγονεν. ἐκ δὴ λογισμοῦ

72 b 3. φαντάσεως AVCg: φαντασίας A^2 (ια s. εω) F b 5. ὀνομάζοιντ' AFY: ὀνομάζοιτ' VCΘΨ b 7. ἐναργέστερα] ἐνεργέστερα A c 1. αὐτῷ AFg: αὐτοῦ VC d 8. τὸ AVFC: om. g τε Gal. e 2. ᾗ AVCYΘ: ἢ FΨ εἰ A^2 (i.m.)

che sono proprie a ciascuno e conoscere sé stesso. Da ciò deriva anche la norma per cui il genere dei veggenti è preposto al giudizio del- b
le divinazioni ispirate; alcuni li chiamano divinatori, ignorando però del tutto che essi sono interpreti di visioni e apparenze offerte attraverso enigmi, e sarebbe ben più corretto chiamarli non divinatori, ma veggenti dei frutti della divinazione. Dunque, la natura del fegato ha tali qualità e ha la sua collocazione naturale nel luogo che indichiamo per queste ragioni, ovvero in funzione della divinazione e, ancora, fintanto che un animale è in vita il fegato con le sue qualità presenta i suoi segnali in modo ben evidente, mentre quando venga privato della vita diviene cieco e presenta caratteri divinatori troppo deboli per poter segnalare alcunché di chiaro. D'altro canto, la com- c
posizione e la sede dell'organo che è vicino al fegato sulla sinistra, ovvero la milza, sono state prodotte in funzione di quello, per renderlo sempre lucido e puro, come uno straccio imbevuto predisposto per uno specchio e sempre pronto vicino a esso. Per questa ragione, anche quando si producano nel fegato impurità di vario tipo dovute alle malattie del corpo, la porosità della milza le accoglie in sé, depurandole, poiché il suo tessuto è cavo e privo di sangue; da d
ciò discende il fatto che, riempiendosi di ciò che ha depurato, diviene grande gonfiandosi come un ascesso, per poi ridursi fino a tornare alla stessa condizione iniziale quando il corpo sia stato depurato.

Quanto all'anima, alla sua componente mortale e a quella divina, e sul perché, in che modo e insieme a quali organi sia stata insediata, potremmo essere fiduciosi di aver detto il vero solo nel momento in cui un dio esprimesse il suo accordo; ma che ci siamo espressi in modo verosimile, sia ora sia a maggior ragione dopo un'ulteriore indagine, dobbiamo correre il rischio di stabilirlo, e sia quindi per noi così stabilito. Ciò che segue tali argomenti occorre perseguir- e
lo con le stesse modalità: si trattava del modo in cui ha avuto generazione il resto del corpo. Ebbene, tra tutti il ragionamento più

72 d 1-2. Ps.-Long. 32, 5 (39, 12-3) d 4-8. Gal. *PHP* IX 9, 6 (598, 21-5) d 4. Them.^{gr} *An.* 106, 28-9 (= Them.^{a} fr. 26 *AT*)

τοιοῦδε συνίστασθαι μάλιστ' ἂν αὐτὸ πάντων πρέποι. τὴν
ἐσομένην ἐν ἡμῖν ποτῶν καὶ ἐδεστῶν ἀκολασίαν ᾔδεσαν οἱ
συντιθέντες ἡμῶν τὸ γένος, καὶ ὅτι τοῦ μετρίου καὶ ἀναγ-
καίου διὰ μαργότητα πολλῷ χρησοίμεθα πλέονι· ἵν' οὖν μὴ
φθορὰ διὰ νόσους ὀξεῖα γίγνοιτο καὶ ἀτελὲς τὸ γένος εὐθὺς
73 a τὸ θνητὸν τελευτῷ, ταῦτα προορώμενοι τῇ τοῦ περιγενησο-
μένου πώματος ἐδέσματός τε ἔξει τὴν ὀνομαζομένην κάτω
κοιλίαν ὑποδοχὴν ἔθεσαν, εἱλιξάν τε πέριξ τὴν τῶν ἐντέρων
γένεσιν, ὅπως μὴ ταχὺ διεκπερῶσα ἡ τροφὴ ταχὺ πάλιν
τροφῆς ἑτέρας δεῖσθαι τὸ σῶμα ἀναγκάζοι, καὶ παρέχουσα
ἀπληστίαν, διὰ γαστριμαργίαν ἀφιλόσοφον καὶ ἄμουσον
πᾶν ἀποτελοῖ τὸ γένος, ἀνυπήκοον τοῦ θειοτάτου τῶν παρ'
ἡμῖν.

b Τὸ δὲ ὀστῶν καὶ σαρκῶν καὶ τῆς τοιαύτης φύσεως πέρι
πάσης ὧδε ἔσχεν. τούτοις σύμπασιν ἀρχὴ μὲν ἡ τοῦ μυελοῦ
γένεσις – οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί, τῆς ψυχῆς τῷ σώματι
συνδουμένης, ἐν τούτῳ διαδούμενοι κατερρίζουν τὸ θνητὸν
γένος – αὐτὸς δὲ ὁ μυελὸς γέγονεν ἐξ ἄλλων. τῶν γὰρ
τριγώνων ὅσα πρῶτα ἀστραβῆ καὶ λεῖα ὄντα πῦρ τε καὶ
ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν δι' ἀκριβείας μάλιστα ἦν παρασχεῖν
δυνατά, ταῦτα ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν ἑαυτῶν ἕκαστα γενῶν χωρὶς
c ἀποκρίνων, μειγνὺς δὲ ἀλλήλοις σύμμετρα, πανσπερμίαν
παντὶ θνητῷ γένει μηχανώμενος, τὸν μυελὸν ἐξ αὐτῶν
ἀπειργάσατο· καὶ μετὰ ταῦτα δὴ φυτεύων ἐν αὐτῷ κατέδει
τὰ τῶν ψυχῶν γένη, σχημάτων τε ὅσα ἔμελλεν αὖ σχήσειν
οἷά τε καθ' ἕκαστα εἴδη, τὸν μυελὸν αὐτὸν τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα
διῃρεῖτο σχήματα εὐθὺς ἐν τῇ διανομῇ τῇ κατ' ἀρχάς. καὶ
τὴν μὲν τὸ θεῖον σπέρμα οἷον ἄρουραν μέλλουσαν ἕξειν ἐν
αὐτῇ περιφερῆ πανταχῇ πλάσας ἐπωνόμασεν τοῦ μυελοῦ

e 6. πλέονι AC Gal.: πλέον V πλείονι Fg
73 a 1. τελευτῷ A^{pr}FΘ (sed spatium unius litterae post ω) Ψ: τελευτᾷ A (α s. ω) V τελευτῶν C τελευτῴη Y Gal. a 3. εἱλιξάν τε] εἱλίξαντες A^2 (ες ex ε, acc. add.) a 7. ἀποτελοῖ τὸ ACΘ Gal. (sed πᾶν ante τὸ; pars libr. et ed., ἀποτελεῖ πᾶν τὸ cet. libr.): ἀποτελοῖτο τὸ A^2 (το s. ιτ) ἀποτελεῖ τὸ VFYΨ b 7. ἦν A^{pr}FGg: ᾖ A (ι s. ν) V c 8. πανταχῇ] πένταχα A^2 (γρ i.m.)

opportuno a partire dal quale spiegare la sua composizione sarà il seguente. Coloro che hanno assemblato il nostro genere erano a conoscenza della sfrenata ricerca di cibi e bevande che si sarebbe prodotta in noi e del fatto che, mossi dalla gola, ne avremmo fatto uso ben maggiore di quanto sia misurato e necessario. Dunque, affinché non incorressimo in una veloce distruzione a causa di malattie e il nostro genere, incompiuto, non giungesse a estinguersi 73 a
subito nella sua dimensione mortale, prevedendo tutto questo essi posero il cosiddetto "basso ventre" come ricettacolo per contenere bevande e cibi in eccesso, e generarono l'intestino disponendolo circolarmente, a elica, perché il nutrimento, passandovi attraverso senza velocità, non costringesse il corpo ad avvertire velocemente un nuovo bisogno di altro nutrimento e non rendesse l'intero genere mortale, predisponendolo all'insaziabilità, privo di amore per la sapienza e per le Muse, sordo a ciò che in noi c'è di più divino.

Per quanto riguarda le ossa e le carni e tutto ciò che ha simile na- b
tura, le cose andarono come segue. Per tutto questo è principio la generazione del midollo – nel momento in cui l'anima si congiunga al corpo, i legami della vita, fissando in esso le loro giunzioni, affondano le radici del genere mortale – ma il midollo stesso ha avuto generazione a partire da altro. Alcuni fra i triangoli, primi perché regolari e lisci, erano massimamente in grado di produrre con precisione fuoco, acqua, aria e terra, e il dio, scegliendoli singolarmente tra quelli dei rispettivi generi, mescolandoli tra loro in modo commisurato e c
congegnando così un seme unico per l'intero genere mortale, realizzò a partire da essi il midollo; dopo di che, vi fissò i generi dell'anima come piantandoli in esso, e fin da questa iniziale partizione lo divise in figure di qualità e quantità uguali a quelle che ciascuna forma era destinata a sua volta ad avere. Pertanto, alla parte di midollo destinata a contenere in sé, come un campo arato, il seme divino, pla-

e 3-73 a 3. Gal. *PHP* VIII 9, 15-7 (536, 6-11)
73 a 4-7. Gal. *UP* IV 17, 328 (I 240, 24-241, 2)

d ταύτην τὴν μοῖραν ἐγκέφαλον, ὡς ἀποτελεσθέντος ἑκάστου ζῴου τὸ περὶ τοῦτ' ἀγγεῖον κεφαλὴν γενησόμενον· ὃ δ' αὖ τὸ λοιπὸν καὶ θνητὸν τῆς ψυχῆς ἔμελλε καθέξειν, ἅμα στρογγύλα καὶ προμήκη διῃρεῖτο σχήματα, μυελὸν δὲ πάντα
5 ἐπεφήμισεν, καὶ καθάπερ ἐξ ἀγκυρῶν βαλλόμενος ἐκ τούτων πάσης ψυχῆς δεσμοὺς περὶ τοῦτο σύμπαν ἤδη τὸ σῶμα ἡμῶν ἀπειργάζετο, στέγασμα μὲν αὐτῷ πρῶτον συμπηγνὺς περὶ
e ὅλον ὀστέϊνον. τὸ δὲ ὀστοῦν συνίστησιν ὧδε. γῆν διαττήσας καθαρὰν καὶ λείαν ἐφύρασε καὶ ἔδευσεν μυελῷ, καὶ μετὰ τοῦτο εἰς πῦρ αὐτὸ ἐντίθησιν, μετ' ἐκεῖνο δὲ εἰς ὕδωρ βάπτει, πάλιν δὲ εἰς πῦρ, αὖθίς τε εἰς ὕδωρ· μεταφέρων δ' οὕτω
5 πολλάκις εἰς ἑκάτερον ὑπ' ἀμφοῖν ἄτηκτον ἀπειργάσατο. καταχρώμενος δὴ τούτῳ περὶ μὲν τὸν ἐγκέφαλον αὐτοῦ σφαῖραν περιετόρνευσεν ὀστεΐνην, ταύτῃ δὲ στενὴν διέξοδον
74 a κατελείπετο· καὶ περὶ τὸν διαυχένιον ἅμα καὶ νωτιαῖον μυελὸν ἐξ αὐτοῦ σφονδύλους πλάσας ὑπέτεινεν οἷον στρόφιγγας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς κεφαλῆς, διὰ παντὸς τοῦ κύτους. καὶ τὸ πᾶν δὴ σπέρμα διασῴζων οὕτως λιθοειδεῖ περιβόλῳ
5 συνέφραξεν, ἐμποιῶν ἄρθρα, τῇ θατέρου προσχρώμενος ἐν αὐτοῖς ὡς μέσῃ ἐνισταμένῃ δυνάμει, κινήσεως καὶ κάμψεως ἕνεκα. τὴν δ' αὖ τῆς ὀστεΐνης φύσεως ἕξιν ἡγησάμενος
b τοῦ δέοντος κραυροτέραν εἶναι καὶ ἀκαμπτοτέραν, διάπυρόν τ' αὖ γιγνομένην καὶ πάλιν ψυχομένην, σφακελίσασαν ταχὺ διαφθερεῖν τὸ σπέρμα ἐντὸς αὑτῆς, διὰ ταῦτα οὕτω τὸ τῶν νεύρων καὶ τὸ τῆς σαρκὸς γένος ἐμηχανᾶτο, ἵνα τῷ μὲν
5 πάντα τὰ μέλη συνδήσας ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ περὶ τοὺς στρόφιγγας καμπτόμενον τὸ σῶμα καὶ ἐκτεινόμενον παρέχοι, τὴν δὲ σάρκα προβολὴν μὲν καυμάτων, πρόβλημα δὲ χειμώνων, ἔτι δὲ πτωμάτων οἷον τὰ πιλητὰ ἔσεσθαι κτή-

e 2. ἐφύρασε AVC Gal.: ἀνεφύρασε Fg Philopon.
74 b 3. διαφθερεῖν AVCg: διαφθείρειν A^2 (ι s. ε, acc. add.) F

smandola circolare da ogni parte, il dio diede il nome di cervello, d
sapendo che il vaso preposto a contenerlo in ciascun vivente completamente realizzato sarebbe stato la testa; ciò che invece era a sua volta destinato a contenere la forma rimanente e mortale dell'anima lo divise in figure al contempo rotonde e allungate e attribuì loro nel complesso il nome di midollo: così, calando da queste figure, come da ancoraggi, i legami dell'intera anima, realizzò il nostro intero corpo attorno a esso, assemblando in primo luogo tutt'attorno al midollo una copertura ossea. Ecco dunque come compose le ossa. Dopo e
aver passato al setaccio terra pura e liscia, la mescolò e inumidì con del midollo; dopo averlo fatto, ecco che inserisce il composto nel fuoco, poi lo immerge nell'acqua e poi ancora nel fuoco e ancora una volta nell'acqua; spostandolo in questo modo ripetutamente nell'uno e nell'altra, lo rese indissolubile grazie a entrambi. Servendosi di questo impasto, dunque, tornì circolarmente una sfera ossea attorno al cervello, ma badava a lasciare in essa uno stretto passaggio: così, 74 a
plasmando con lo stesso materiale blocchi cilindrici, le vertebre, attorno al midollo del collo e del dorso, le poneva l'una sotto l'altra come cardini a partire dalla testa attraverso tutto il dorso. Racchiuse pertanto tutto il seme come in un recinto di pietra, in questo modo preservandolo, e vi produsse delle articolazioni servendosi della capacità che ha ogni vertebra sulla precedente, poiché si trova in posizione mediana, al fine di produrre movimento e flessione. Ancora, considerando che la condizione della natura dell'osso fosse più secca e rigida del dovuto a causa del processo per cui viene infuocata e b
poi raffreddata, e che, cariandosi, avrebbe corrotto velocemente il seme al suo interno, per queste ragioni congegnò il genere dei nervi e quello delle carni con le seguenti finalità: da un lato, legando insieme tutte le membra grazie al genere dei nervi, che si tende e rilassa attorno alle vertebre, per far sì che il corpo possa essere irrigidito e disteso; dall'altro, affinché le carni, attribuite al corpo come un'imbottitura, potessero essere una protezione dal calore bruciante, un

e 1-5. Gal.ª *Comp. Tim.* fr. 27 *AT*; Philopon. *GC* 21, 9-13
74 b 7-c 5. Gal. *UP* I 13, 37 (I 26, 25-27, 7)

c ματα, σώμασιν μαλακῶς καὶ πράως ὑπείκουσαν, θερμὴν δὲ νοτίδα ἐντὸς ἑαυτῆς ἔχουσαν θέρους μὲν ἀνιδίουσαν καὶ νοτιζομένην ἔξωθεν ψῦχος κατὰ πᾶν τὸ σῶμα παρέξειν οἰκεῖον, διὰ χειμῶνος δὲ πάλιν αὖ τούτῳ τῷ πυρὶ τὸν προσφερόμενον
5 ἔξωθεν καὶ περιιστάμενον πάγον ἀμυνεῖσθαι μετρίως. ταῦτα ἡμῶν διανοηθεὶς ὁ κηροπλάστης, ὕδατι μὲν καὶ πυρὶ καὶ γῇ συμμείξας καὶ συναρμόσας, ἐξ ὀξέος καὶ ἁλμυροῦ συνθεὶς
d ζύμωμα ὑπομείξας αὐτοῖς, σάρκα ἔγχυμον καὶ μαλακὴν συνέστησεν, τὴν δὲ τῶν νεύρων φύσιν ἐξ ὀστοῦ καὶ σαρκὸς ἀζύμου κράσεως μίαν ἐξ ἀμφοῖν μέσην δυνάμει συνεκεράσατο, ξανθῷ χρώματι προσχρώμενος. ὅθεν συντονωτέραν μὲν καὶ
5 γλισχροτέραν σαρκῶν, μαλακωτέραν δὲ ὀστῶν ὑγροτέραν τε ἐκτήσατο δύναμιν νεῦρα· οἷς συμπεριλαβὼν ὁ θεὸς ὀστᾶ καὶ μυελόν, δήσας πρὸς ἄλληλα νεύροις, μετὰ ταῦτα σαρξὶν
e πάντα αὐτὰ κατεσκίασεν ἄνωθεν. ὅσα μὲν οὖν ἐμψυχότατα τῶν ὀστῶν ἦν, ὀλιγίσταις συνέφραττε σαρξίν, ἃ δ' ἀψυχότατα ἐντός, πλείσταις καὶ πυκνοτάταις, καὶ δὴ κατὰ τὰς συμβολὰς τῶν ὀστῶν, ὅπῃ μήτινα ἀνάγκην ὁ λόγος ἀπέφαινεν δεῖν αὐ-
5 τὰς εἶναι, βραχεῖαν σάρκα ἔφυσεν, ἵνα μήτε ἐμποδὼν ταῖς καμπαῖσιν οὖσαι δύσφορα τὰ σώματα ἀπεργάζοιντο, ἅτε δυσκίνητα γιγνόμενα, μήτ' αὖ πολλαὶ καὶ πυκναὶ σφόδρα τε ἐν ἀλλήλαις ἐμπεπιλημέναι, διὰ στερεότητα ἀναισθησίαν ἐμποιοῦσαι, δυσμνημονευτότερα καὶ κωφότερα τὰ περὶ τὴν
10 διάνοιαν ποιοῖεν. διὸ δὴ τό τε τῶν μηρῶν καὶ κνημῶν καὶ
75 a τὸ περὶ τὴν τῶν ἰσχίων φύσιν τά τε περὶ τὰ τῶν βραχιόνων ὀστᾶ καὶ τὰ τῶν πήχεων, καὶ ὅσα ἄλλα ἡμῶν ἄναρθρα, ὅσα

c 2. ἀνιδίουσαν VΘΨ Gal. (ed., ἀνιδροῦσαν libr.): ἀνοιδίουσαν A (οι i.r.) ἀνειδίουσαν A^{pr} (ut uid.) ἀνιδροῦσαν FY ἰδίουσαν C d 3. ἐξ ἀμφοῖν VCg *AG AGP*: συναμφοῖν A ἐξ ἀμφοτέρων F e 1. κατεσκίασεν] κατεσκέπασεν F e 9. κωφότερα AC: κυφότερα (sic) V κουφώτερα F κουφότερα g
75 a 2. ἄναρθρα AVFg: ἄρθρα C τά τε ἄρθρα A^2 (γρ i.m.)

riparo dal freddo tempestoso e anche dalle cadute – poiché esse ce- c
dono mollemente e facilmente ai corpi e possiedono al loro interno un liquido caldo che durante l'estate, trasudando e inumidendole dall'esterno, potrà procurare a tutto il corpo un raffreddamento appropriato, ma durante l'inverno, stavolta grazie a questo suo fuoco, potrà proteggersi in modo commisurato dal gelo che attacca dall'esterno e le circonda. Considerando queste cose, colui il quale ci ha plasmati come sua cera, mischiando e armonizzando insieme acqua e fuoco e terra, addizionando materiale pungente e salato in una mi- d
stura fermentata e mischiando poi questa a quelli, compose le carni, molli e ricche di succhi, mentre produsse la natura dei nervi come un'unica mescolanza derivante dall'osso e dal composto delle carni privo di lievito e intermedia tra questi per capacità, servendosi inoltre del colore giallo. Da ciò deriva il fatto che i nervi acquisirono la capacità di essere più consistenti e viscosi delle carni, ma più molli e flessibili delle ossa: pertanto il dio, dopo aver avvolto con i nervi le ossa e il midollo, e avendo dunque legato questi tra loro attraverso i nervi, rivestì il tutto con le carni. Racchiuse dunque le ossa che con- e
tenevano una maggior componente psichica in una minima quantità di carne, mentre quelle al cui interno era presente una minor componente psichica in una quantità massima e di massima densità. Ancora, in corrispondenza delle giunture delle ossa, dove, secondo quanto il nostro discorso ha mostrato, non vi era alcuna necessità che ve ne fosse, ne impiantò una piccola quantità: fece questo affinché le carni, senza procurare impedimento alla flessione, non ostacolassero il movimento dei corpi a causa di una ridotta mobilità di questi, né, essendo abbondanti e dense e fortemente compattate e rendendo impossibile la percezione a causa del loro spessore, rendessero ciò che esercita il ragionamento meno capace di memoria e più ottuso. Proprio per questo le ossa delle anche e i femori, quelle attorno al 75 a
bacino, quelle delle braccia e degli avambracci e tutte le altre che non hanno articolazioni, e tutte quelle che, a causa della scarsezza di ani-

d 2-3. *AG* I 348, 29-31; *AGP* I 36, 7-9; Phot. I 51 (α 438)

τε ἐντὸς ὀστᾶ δι' ὀλιγότητα ψυχῆς ἐν μυελῷ κενά ἐστιν
φρονήσεως, ταῦτα πάντα συμπεπλήρωται σαρξίν, ὅσα δὲ
5 ἔμφρονα, ἧττον. εἰ μή πού τινα αὐτὴν καθ' αὑτὴν αἰσθήσεων
ἕνεκα σάρκα οὕτω συνέστησεν, οἷον τὸ τῆς γλώττης εἶδος,
τὰ δὲ πλεῖστα ἐκείνως· ἡ γὰρ ἐξ ἀνάγκης γιγνομένη καὶ
b συντρεφομένη φύσις οὐδαμῇ προσδέχεται πυκνὸν ὀστοῦν καὶ
σάρκα πολλὴν ἅμα τε αὐτοῖς ὀξυήκοον αἴσθησιν. μάλιστα
γὰρ ἂν αὐτὰ πάντων ἔσχεν ἡ περὶ τὴν κεφαλὴν σύστασις,
εἴπερ ἅμα συμπίπτειν ἠθελησάτην, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων
5 γένος σαρκώδη ἔχον ἐφ' ἑαυτῷ καὶ νευρώδη κρατεράν τε κε-
φαλὴν βίον ἂν διπλοῦν καὶ πολλαπλοῦν καὶ ὑγιεινότερον καὶ
ἀλυπότερον τοῦ νῦν κατεκτήσατο. νῦν δὲ τοῖς περὶ τὴν ἡμε-
τέραν γένεσιν δημιουργοῖς, ἀναλογιζομένοις πότερον πολυχρο-
c νιώτερον χεῖρον ἢ βραχυχρονιώτερον βέλτιον ἀπεργάσαιντο
γένος, συνέδοξεν τοῦ πλείονος βίου, φαυλοτέρου δέ, τὸν
ἐλάττονα ἀμείνονα ὄντα παντὶ πάντως αἱρετέον· ὅθεν δὴ μανῷ
μὲν ὀστῷ, σαρξὶν δὲ καὶ νεύροις κεφαλήν, ἅτε οὐδὲ
5 καμπὰς ἔχουσαν, οὐ συνεστέγασαν. κατὰ πάντα οὖν ταῦτα
εὐαισθητοτέρα μὲν καὶ φρονιμωτέρα, πολὺ δὲ ἀσθενεστέρα
παντὸς ἀνδρὸς προσετέθη κεφαλὴ σώματι. τὰ δὲ νεῦρα διὰ
d ταῦτα καὶ οὕτως ὁ θεὸς ἐπ' ἐσχάτην τὴν κεφαλὴν περι-
στήσας κύκλῳ περὶ τὸν τράχηλον ἐκόλλησεν ὁμοιότητι
καὶ τὰς σιαγόνας ἄκρας αὐτοῖς συνέδησεν ὑπὸ τὴν φύσιν
τοῦ προσώπου, τὰ δ' ἄλλα εἰς ἅπαντα τὰ μέλη διέσπειρε,
5 συνάπτων ἄρθρον ἄρθρῳ. τὴν δὲ δὴ τοῦ στόματος ἡμῶν
δύναμιν ὁδοῦσιν καὶ γλώττῃ καὶ χείλεσιν ἕνεκα τῶν ἀναγ-
καίων καὶ τῶν ἀρίστων διεκόσμησαν οἱ διακοσμοῦντες ᾗ νῦν
e διατέτακται, τὴν μὲν εἴσοδον τῶν ἀναγκαίων μηχανώμενοι
χάριν, τὴν δ' ἔξοδον τῶν ἀρίστων· ἀναγκαῖον μὲν γὰρ πᾶν
ὅσον εἰσέρχεται τροφὴν διδὸν τῷ σώματι, τὸ δὲ λόγων νᾶμα

a 7. γιγνομένη] γεγενημένη A^2 (ε s. l., ενη s. νο) b 1. συντρεφομένη] συστρεφομένη F b 8. ἀναλογιζομένοις AV: λογιζομένοις FCg c 4-5. σαρξὶν δὲ ... οὐ συνεστέγασαν] κεφαλήν, ἅτε οὐδὲ καμπὰς ἔχουσαν, συνεστέγασαν A^2 (οὐ ras. del., ante σαρξὶν et post νεύροις punct. not.) d 6. δύναμιν AVCg Stob.: αἴσθησιν F

ma nel loro midollo, sono vuote di intelligenza, tutte queste le ha immerse completamente nelle carni, mentre in misura minore quelle dotate di intelligenza. Così, a eccezione di alcune parti, che egli compose solo e soltanto di carne in funzione delle percezioni (come nel caso della lingua), l'assoluta maggioranza delle ossa è stata composta in quel modo, perché la natura che ha generazione e sviluppo a partire dalla necessità non ammette in nessun modo che ossa dense e b
molta carne possano accompagnarsi a un'acuta percezione. In effetti, se per assurdo fossero state predisposte a occorrere congiuntamente, fra tutte le avrebbe possedute in massimo grado la composizione della testa, e il genere umano, provvisto al proprio apice di una testa dotata di carni e nervi, dunque più forte, avrebbe acquisito due o anche molteplici vite, più sane e prive di dolore di quella che ha ora. In realtà, però, gli artefici deputati alla nostra generazione, valutando comparativamente se fosse preferibile produrre un genere peggiore c
ma più longevo, o migliore ma dotato di una vita più breve, convennero che per tutti e da ogni punto di vista una vita più breve ma migliore fosse da scegliere rispetto a una più misera ma più lunga: proprio per questo rivestirono la testa con osso sottile, ma non con carni e nervi, in quanto priva di punti di flessione. Dunque, in funzione di tutto questo, sul corpo di ogni uomo fu posta la testa, più capace di percezione e di intelligenza delle altre parti, ma anche molto più fragile. Per queste ragioni e allo stesso modo, ancora, il dio, fissando i d
nervi in cerchio fino all'estremità della testa, li congiunse circolarmente e in modo omogeneo attorno al collo e legò con essi il punto più alto delle mascelle sotto il volto, mentre distribuì gli altri nervi tra tutte le membra, connettendo articolazione ad articolazione. Ancora, coloro che organizzarono la capacità della nostra bocca nel modo in cui è ora organizzata, lo fecero in vista delle cose necessarie e di quelle ottime, con denti, lingua e labbra, congegnando l'entrata e
in vista delle necessarie e l'uscita in vista delle ottime: in effetti, necessario è tutto ciò che vi entra per dare nutrimento al corpo, men-

75 d 3-4. Athen. III 94e 9-10 d 5-e 5. Stob. I 55, 3 (I 496, 2-10)

ἔξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον
πάντων ναμάτων. τὴν δ' αὖ κεφαλὴν οὔτε μόνον ὀστεΐνην
ψιλὴν δυνατὸν ἐᾶν ἦν διὰ τὴν ἐν ταῖς ὥραις ἐφ' ἑκάτερον
ὑπερβολήν, οὔτ' αὖ συσκιασθεῖσαν κωφὴν καὶ ἀναίσθητον
διὰ τὸν τῶν σαρκῶν ὄχλον περιιδεῖν γιγνομένην· τῆς δὴ
76 a σαρκοειδοῦς φύσεως οὐ καταξηραινομένης λέμμα μεῖζον
περιγιγνόμενον ἐχωρίζετο, δέρμα τὸ νῦν λεγόμενον· τοῦτο
δὲ διὰ τὴν περὶ τὸν ἐγκέφαλον νοτίδα συνιὸν αὐτὸ πρὸς
αὑτὸ καὶ βλαστάνον κύκλῳ περιημφιέννυεν τὴν κεφαλήν, ἡ
δὲ νοτὶς ὑπὸ τὰς ῥαφὰς ἀνιοῦσα ἦρδε καὶ συνέκλεισεν αὐτὸ
ἐπὶ τὴν κορυφήν, οἷον ἄμμα συναγαγοῦσα· τὸ δὲ τῶν ῥαφῶν
παντοδαπὸν εἶδος γέγονε διὰ τὴν τῶν περιόδων δύναμιν καὶ
τῆς τροφῆς, μᾶλλον μὲν ἀλλήλοις μαχομένων τούτων πλείους,
b ἧττον δὲ ἐλάττους. τοῦτο δὴ πᾶν τὸ δέρμα κύκλῳ κατεκέντει
πυρὶ τὸ θεῖον, τρωθέντος δὲ καὶ τῆς ἰκμάδος ἔξω δι' αὐτοῦ
φερομένης τὸ μὲν ὑγρὸν καὶ θερμὸν ὅσον εἰλικρινὲς ἀπῄει,
τὸ δὲ μεικτὸν ἐξ ὧν καὶ τὸ δέρμα ἦν, αἰρόμενον μὲν ὑπὸ
τῆς φορᾶς ἔξω μακρὸν ἐτείνετο, λεπτότητα ἴσην ἔχον τῷ
κατακεντήματι, διὰ δὲ βραδυτῆτα ἀπωθούμενον ὑπὸ τοῦ
περιεστῶτος ἔξωθεν πνεύματος πάλιν ἐντὸς ὑπὸ τὸ δέρμα
c εἰλλόμενον κατερριζοῦτο· καὶ κατὰ ταῦτα δὴ τὰ πάθη τὸ
τριχῶν γένος ἐν τῷ δέρματι πέφυκεν, συγγενὲς μὲν ἱμαντῶδες
ὂν αὐτοῦ, σκληρότερον δὲ καὶ πυκνότερον τῇ πιλήσει τῆς
ψύξεως, ἣν ἀποχωριζομένη δέρματος ἑκάστη θριξὶ ψυχθεῖσα
συνεπιλήθη. τούτῳ δὴ λασίαν ἡμῶν ἀπειργάσατο τὴν
κεφαλὴν ὁ ποιῶν, χρώμενος μὲν αἰτίοις τοῖς εἰρημένοις,

76 a 1. φύσεως οὐ] φύσει A^2 (ι s. ω, ςοὐ punct. not.) a 5. συνέκλεισεν AFCg: συνέκλειεν A^2 (σ ras. del.) συνέκλισεν (sic) V a 6. κορυφήν AVCg: κεφαλὴν A^2 (εφαλ s. ορυφ) κρυφὴν F | ἄμμα AC: ἅμα VFg b 2. τρωθέντος AVFCg: τρηθέντος Gal.^{gr} (ed., etiam τρωθέντος uel τρωθείσης libr.), cf. Gal.^{a}, sicut edd.^{Plat} b 3. ἀπῄειν AVCYΨ, cf. Gal.^{a}: ἀπῄει A^2 (ν ras. del.) FΘ Gal.^{gr} b 6. ὑπὸ] ἀπὸ A c 4. ἦν AVg: ἦν F ἦν (sic) C

tre la sorgente dei discorsi, che fluisce verso l'esterno e supporta l'intelligenza, è la più bella e migliore di tutte le sorgenti. D'altro canto, non era possibile né lasciare che la testa, costituita solo di ossa, rimanesse nuda – questo a causa degli eccessi, nell'uno o nell'altro senso, che si producono nelle stagioni – né, al contrario, permettere che essa, completamente oscurata, fosse generata ottusa e incapace di percepire a causa della massa delle carni. Così, dal momento che la 76 a
natura della carne non si stava ancora seccando interamente, ne venne separato un involucro più grande che rimaneva in eccesso, ciò che oggi chiamiamo pelle: questa, tendendo a ricongiungersi con sé stessa e propagandosi a causa dell'umidità prodotta intorno al cervello, avvolse progressivamente in modo circolare la testa, e l'umidità, risalendo da sotto le suture del cranio, la imbibiva e, facendola convergere come stringendo un nodo, la chiuse in corrispondenza dell'apice; la varietà delle forme delle suture si è invece prodotta a causa della capacità delle orbite e di quella della nutrizione, maggiori quando queste combattono maggiormente tra loro, minori quando lo fan- b
no meno. Così la parte divina pungeva diffusamente, in cerchio, tutta questa pelle con del fuoco, e quando questa veniva ferita e la secrezione, attraversandola, usciva all'esterno, la componente pura, umida e calda, andava oltre; invece quella derivante dalla mistione di ciò di cui è fatta anche la pelle da un lato, sollevata da quel movimento, si allungava ampiamente all'esterno, sottile tanto quanto i fori delle punture, dall'altro, respinta indietro a causa della sua lentezza dal soffio d'aria circostante e rinchiusa nuovamente all'interno, sotto la c
pelle, vi metteva radici. Proprio secondo queste affezioni il genere dei capelli è connaturato alla pelle, congenere a questa perché fibroso, ma più duro e compatto a causa della compressione del freddo – perché ciascun capello, separandosi dalla pelle ed essendo così raffreddato, ha subito una compressione. In questo modo la testa è stata dunque realizzata coperta di peli da colui che l'ha prodotta, che si è sì servito delle cause già dette, ma ha anche considerato che, in sosti-

76 b 1-c 1. Gal. *Hipp. Epid. III* 128, 9-15; Gal.^{a} *Comp. Tim.* fr. 28 *AT*

διανοούμενος δὲ ἀντὶ σαρκὸς αὐτὸ δεῖν εἶναι στέγασμα τῆς
d περὶ τὸν ἐγκέφαλον ἕνεκα ἀσφαλείας κοῦφον καὶ θέρους
χειμῶνός τε ἱκανὸν σκιὰν καὶ σκέπην παρέχειν, εὐαισθησίας
δὲ οὐδὲν διακώλυμα ἐμποδὼν γενησόμενον. τὸ δ' ἐν τῇ περὶ
τοὺς δακτύλους καταπλοκῇ τοῦ νεύρου καὶ τοῦ δέρματος ὀστοῦ
5 τε, συμμειχθὲν ἐκ τριῶν, ἀποξηρανθὲν ἓν κοινὸν συμπάντων
σκληρὸν γέγονεν δέρμα, τοῖς μὲν συναιτίοις τούτοις δημιουρ-
γηθέν, τῇ δὲ αἰτιωτάτῃ διανοίᾳ τῶν ἔπειτα ἐσομένων ἕνεκα
εἰργασμένον· ὡς γάρ ποτε ἐξ ἀνδρῶν γυναῖκες καὶ τἆλλα
e θηρία γενήσοιντο, ἠπίσταντο οἱ συνιστάντες ἡμᾶς, καὶ δὴ
καὶ τῆς τῶν ὀνύχων χρείας ὅτι πολλὰ τῶν θρεμμάτων καὶ
ἐπὶ πολλὰ δεήσοιτο ἤδεσαν, ὅθεν ἐν ἀνθρώποις εὐθὺς γιγνο-
μένοις ὑπετυπώσαντο τὴν τῶν ὀνύχων γένεσιν. τούτῳ δὴ τῷ
5 λόγῳ καὶ ταῖς προφάσεσιν ταύταις δέρμα τρίχας ὄνυχάς τε
ἐπ' ἄκροις τοῖς κώλοις ἔφυσαν.

Ἐπειδὴ δὲ πάντ' ἦν τὰ τοῦ θνητοῦ ζῴου συμπεφυκότα
77 a μέρη καὶ μέλη, τὴν δὲ ζωὴν ἐν πυρὶ καὶ πνεύματι συνέβαινεν
ἐξ ἀνάγκης ἔχειν αὐτῷ, καὶ διὰ ταῦτα ὑπὸ τούτων τηκόμενον
κενούμενόν τ' ἔφθινεν, βοήθειαν αὐτῷ θεοὶ μηχανῶνται. τῆς
γὰρ ἀνθρωπίνης συγγενῆ φύσεως φύσιν ἄλλαις ἰδέαις καὶ
5 αἰσθήσεσιν κεραννύντες, ὥσθ' ἕτερον ζῷον εἶναι, φυτεύουσιν·
ἃ δὴ νῦν ἥμερα δένδρα καὶ φυτὰ καὶ σπέρματα παιδευθέντα
ὑπὸ γεωργίας τιθασῶς πρὸς ἡμᾶς ἔσχεν, πρὶν δὲ ἦν μόνα τὰ
b τῶν ἀγρίων γένη, πρεσβύτερα τῶν ἡμέρων ὄντα. πᾶν γὰρ
οὖν ὅτιπερ ἂν μετάσχῃ τοῦ ζῆν, ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο
ὀρθότατα· μετέχει γε μὴν τοῦτο ὃ νῦν λέγομεν τοῦ τρίτου
ψυχῆς εἴδους, ὃ μεταξὺ φρενῶν ὀμφαλοῦ τε ἱδρῦσθαι λόγος,

d 7. τῇ δὲ αἰτιωτάτῃ AVCg Gal.: μὴ δὲ αἰτιωτάτῃ F τῇ δὲ ἀρτιωτάτῃ A^2 (ρ s. ι) e 2. τῆς Cg Gal.: τὸ τῆς AVF e 3. δεήσοιτο VFCg Gal.: δεήσοιντο A 77 a 6. παιδευθέντα AFC Gal. Porph. Stob.: πεδευθέντα (sic) V φυτευθέντα g a 7. δὲ ἦν AVF Porph.: δ' ἦ C δὴ g δ' ἦν Gal. Stob. b 1. πᾶν AV Gal. Porph. Stob.: πάντα FCg

tuzione della carne, questa coltre leggera dovesse essere finalizzata alla sicurezza del cervello, e procurare ombra e riparo d'estate e d'in- d
verno, senza che però potesse produrre in alcun modo ostacolo a una buona capacità percettiva. Ancora, la trama di nervo, pelle e osso che si trova sulle dita, prodotta dalla mescolanza di questi tre, seccandosi ha generato un'unica pelle dura che li ha tutti in comune: essa è sì prodotta con arte per mezzo di queste tre concause, ma è stata realizzata dal ragionamento, che è causa suprema, in vista di coloro che sarebbero vissuti nel tempo futuro. In effetti, coloro che ci hanno composto erano a conoscenza del fatto che un giorno le donne e gli altri animali avrebbero avuto generazione a partire dai maschi, e ben e
sapevano che molte di queste creature avrebbero avuto bisogno per molte ragioni dell'uso delle unghie: per questo abbozzarono subito, fin dalla produzione dell'uomo, la generazione delle unghie. Per questo ragionamento e per queste ragioni essi fecero crescere pelle, capelli e unghie all'esterno delle membra.

Quando furono riunite in un'unità naturale tutte le parti e le membra del vivente mortale, questo si trovò per necessità a trascorrere la 77 a
vita nel fuoco e nell'aria, e per queste ragioni, dissolto e svuotato a causa loro, si corrompeva; così, gli dèi congegnarono un modo per portargli soccorso. Eccoli dunque far crescere una natura congenere all'umana natura, mescolando altre forme e percezioni, cosicché vi fosse anche un altro vivente: si tratta degli alberi, delle piante e dei semi che, essendo oggi curati dall'agricoltura, ci sono divenuti familiari; in precedenza, invece, non c'erano che generi selvatici, b
antenati di quelli odierni. Ora, qualsiasi cosa partecipi della vita sarebbe assolutamente corretto chiamarlo a buon diritto "vivente", e ciò di cui ora stiamo parlando partecipa della terza forma di anima, quella che, secondo il nostro discorso, è insediata tra il diaframma e l'ombelico e a cui non è dato partecipare in nessun modo di opi-

d 3-e 6. Gal. *Tim.*^{S} 9, 1-13 e 7-77 c 5. Gal. *Tim.*^{S} 10, 4-24; Porph. *Gaur.* 38, 17-39, 5; Stob. I 42, 1 (I 294, 4-295, 2)
77 a 3-5. Porph. *Gaur.* 39, 12-4 b 3-6. Porph. *Gaur.* 39, 19-22 b 3-4. Gal. *PHP* VI 2, 7-8 (370, 1-3)

ᾧ δόξῃς μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστιν τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. πάσχον γὰρ διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτό, τὴν μὲν ἔξωθεν ἀπωσαμένῳ κίνησιν, τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ, τῶν αὑτοῦ τι λογίσασθαι κατιδόντι φύσει οὐ παραδέδωκεν ἡ γένεσις. διὸ δὴ ζῇ μὲν ἔστιν τε οὐχ ἕτερον ζῴου, μόνιμον δὲ καὶ κατερριζωμένον πέπηγεν διὰ τὸ τῆς ὑφ' ἑαυτοῦ κινήσεως ἐστερῆσθαι. ταῦτα δὴ τὰ γένη πάντα φυτεύσαντες οἱ κρείττους τοῖς ἥττοσιν ἡμῖν τροφήν, τὸ σῶμα αὐτὸ ἡμῶν διωχέτευσαν τέμνοντες οἷον ἐν κήποις ὀχετούς, ἵνα ὥσπερ ἐκ νάματος ἐπιόντος ἄρδοιτο. καὶ πρῶτον μὲν ὀχετοὺς κρυφαίους ὑπὸ τὴν σύμφυσιν τοῦ δέρματος καὶ τῆς σαρκὸς δύο φλέβας ἕτεμον νωτιαίας, δίδυμον ὡς τὸ σῶμα ἐτύγχανεν δεξιοῖς τε καὶ ἀριστεροῖς ὄν, ταύτας δὲ καθῆκαν παρὰ τὴν ῥάχιν, καὶ τὸν γόνιμον μεταξὺ λαβόντες μυελόν, ἵνα οὗτός τε ὅτι μάλιστα θάλλοι, καὶ ἐπὶ τἆλλα εὖρους ἐντεῦθεν ἅτε ἐπὶ κάταντες ἡ ἐπίχυσις γιγνομένη παρέχοι τὴν ὑδρείαν ὁμαλήν. μετὰ δὲ ταῦτα σχίσαντες περὶ τὴν κεφαλὴν τὰς φλέβας καὶ δι' ἀλλήλων ἐναντίας πλέξαντες διεῖσαν, τὰς μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν ἐπὶ τἀριστερὰ τοῦ σώματος, τὰς δ' ἐκ τῶν ἀριστερῶν ἐπὶ τὰ δεξιὰ κλίναντες, ὅπως δεσμὸς ἅμα τῇ κεφαλῇ πρὸς τὸ σῶμα εἴη μετὰ τοῦ δέρματος, ἐπειδὴ νεύροις οὐκ ἦν κύκλῳ κατὰ κορυφὴν περιειλημμένη, καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν αἰσθήσεων πάθος ἵν' ἀφ' ἑκατέρων τῶν μερῶν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα εἴη διάδηλον. τὸ δ' ἐντεῦθεν ἤδη τὴν ὑδραγωγίαν παρεσκεύασαν τρόπῳ τινὶ

c 2. φύσει AVFCYΘ Gal. Porph.: φύσιν Ψ (sed ει s. ιν eadem manus add.) Stob. (ed., φύσει libr.), rec. Cornford (p. 302 nt. 2) | παραδέδωκεν AVFg Gal. Porph. (*Gaur.* 39, 3): παρέδωκεν C Porph. (*Gaur.* 40, 28) Stob. c 4. ὑφ' ἑαυτοῦ AVFCg Gal. (et cf. *Tim.* 13, 3-4) Porph. Stob.: ἐξ αὑτοῦ inuenit in aliis libris Gal. (cf. *Tim.* 13, 4) ἔξω ἑαυτοῦ susp. Gal. (cf. *Tim.* 13, 6) c 8. κρυφαίους Cg Gal.: κρυφαίως AV κρυφίους F d 2. δίδυμον A (ut uid.) A^2 (ον s. ους) VFCg Gal. (ed., om. libr.): διδύμους A^2 (ν ras. del., ου ex ο, ς i.r.) d 3. παρὰ AFg Gal.: περὶ VC e 1. διεῖσαν AVFCg Gal.: διΐστασαν A^2 (γρ i.m.) e 5. περιειλημμένη AV Gal.: περιειλημμένην F διειλημμένην CYΨ δι•••ειλημμένη• Θ e 6. εἴη AVFΨ Gal.: ἦ CY ἦ Θ | διάδηλον A^2 (ηλ s. ιδ, acc. add.) F Gal.: διαδιδόν AVCY, cf. Gal. *Tim.* 15, 18 (διαδιδῶται) διδόν Θ διαδιδόμενον Ψ

nione, ragionamento e intelletto, ma solo di percezione piacevole o dolorosa accompagnata dai desideri. Dunque, poiché questo genere è in una costante condizione passiva rispetto a ogni cosa, la sua generazione per natura non gli consente, rivolgendosi su sé stesso e in sé stesso o respingendo il movimento proveniente dall'esterno c servendosi di quello che gli appartiene, di ragionare su alcunché che gli sia proprio posando su di esso lo sguardo. Proprio per questo tale genere vive e non è altro se non vivente, ma, immobile e piantato sulle radici, rimane fermo perché privo di movimento spontaneo. Pertanto, coloro che possiedono una potenza superiore, poiché fecero crescere tutti questi generi come nutrimento per noi, che siamo inferiori, fornirono al nostro corpo canali simili a quelli scavati nei giardini, affinché fosse irrigato come dallo sgorgare di un flusso. Così, in primo luogo intagliarono canali nascosti sotto il complesso d di pelle e carni, i vasi dorsali – che sono due perché il nostro corpo si trova a essere duplice, con una parte destra e una sinistra – e questi li fecero scendere lungo il rachide, in modo tale da tenere tra loro il midollo generativo, affinché questo crescesse il più possibile e l'afflusso, giungendo facilmente alle altre aree perché orientato verso il basso, offrisse loro un'irrigazione equilibrata. Dopo di che, producendo una biforcazione in questi vasi in prossimità della testa, fecero passare le e une attraverso le altre intrecciando quelle opposte, inclinando quelle provenienti da destra verso le regioni alla sinistra del corpo e quelle provenienti da sinistra verso le regioni alla destra, affinché vi fosse un legame che tenesse insieme la testa e il corpo oltre alla pelle, perché la testa non era compresa circolarmente da nervi alla sua sommità, ma anche e soprattutto affinché l'affezione propria delle percezioni giungesse ben chiara da ciascuna delle due parti all'intero corpo. A questo punto, essi predisposero la conduzione dei liquidi nel modo che

b 6-c 3. Porph. *Gaur.* 40, 25-8 c 3-5. Porph. *Gaur.* 41, 1-2 c 6-8. Gal. *Tim.*^{S} 13, 8-11 c 8-d 3. Gal. *Tim.*^{S} 13, 21-4 d 3-6. Gal. *Tim.*^{S} 14, 5-9 d 6-e 6. Gal. *Tim.*^{S} 14, 32-15, 4 e 7-78 b 4. Gal. *PHP* VIII 7, 15-8 (526, 13-22) e 7-78 b 2. Gal. *Tim.*^{S} 15, 21-31

78 a τοιῷδε, ὃν κατοψόμεθα ῥᾷον προδιομολογησάμενοι τὸ τοιόνδε,
ὅτι πάντα ὅσα ἐξ ἐλαττόνων συνίσταται στέγει τὰ μείζω,
τὰ δὲ ἐκ μειζόνων τὰ σμικρότερα οὐ δύναται, πῦρ δὲ πάντων
γενῶν σμικρομερέστατον, ὅθεν δι' ὕδατος καὶ γῆς ἀέρος τε καὶ
5 ὅσα ἐκ τούτων συνίσταται διαχωρεῖ καὶ στέγειν οὐδὲν αὐτὸ
δύναται. ταὐτὸν δὴ καὶ περὶ τῆς παρ' ἡμῖν κοιλίας δια-
νοητέον, ὅτι σιτία μὲν καὶ ποτὰ ὅταν εἰς αὐτὴν ἐμπέσῃ,
b στέγει, πνεῦμα δὲ καὶ πῦρ σμικρομερέστερα ὄντα τῆς αὐτῆς
συστάσεως οὐ δύναται. τούτοις οὖν κατεχρήσατο ὁ θεὸς εἰς
τὴν ἐκ τῆς κοιλίας ἐπὶ τὰς φλέβας ὑδρείαν, πλέγμα ἐξ ἀέρος
καὶ πυρὸς οἷον οἱ κύρτοι συνυφηνάμενος, διπλᾶ κατὰ τὴν
5 εἴσοδον ἐγκύρτια ἔχον, ὧν θάτερον αὖ πάλιν διέπλεξεν
δίκρουν, καὶ ἀπὸ τῶν ἐγκυρτίων δὴ διετείνατο οἷον σχοίνους
κύκλῳ διὰ παντὸς πρὸς τὰ ἔσχατα τοῦ πλέγματος. τὰ μὲν
c οὖν ἔνδον ἐκ πυρὸς συνεστήσατο τοῦ πλοκάνου ἅπαντα, τὰ δ'
ἐγκύρτια καὶ τὸ κύτος ἀεροειδῆ, καὶ λαβὼν αὐτὸ περιέστησεν
τῷ πλασθέντι ζῴῳ τρόπον τοιόνδε. τὸ μὲν τῶν ἐγκυρτίων
εἰς τὸ στόμα μεθῆκεν, διπλοῦ δὲ ὄντος αὐτοῦ κατὰ μὲν τὰς
5 ἀρτηρίας εἰς τὸν πλεύμονα καθῆκεν θάτερον, τὸ δ' εἰς τὴν
κοιλίαν παρὰ τὰς ἀρτηρίας· τὸ δ' ἕτερον σχίσας τὸ μέρος
ἑκάτερον κατὰ τοὺς ὀχετοὺς τῆς ῥινὸς ἀφῆκεν κοινόν, ὥσθ'
ὅτε μὴ κατὰ στόμα ἴοι θάτερον, ἐκ τούτου πάντα καὶ τὰ
d ἐκείνου ῥεύματα ἀναπληροῦσθαι, τὸ δὲ ἄλλο κύτος τοῦ
κύρτου περὶ τὸ σῶμα ὅσον κοῖλον ἡμῶν περιέφυσεν. καὶ πᾶν
δὴ τοῦτο τοτὲ μὲν εἰς τὰ ἐγκύρτια συρρεῖν μαλακῶς, ἅτε ἀέρα

78 a 4. σμικρομερέστατον AVCYΨ Gal. (*Tim.*): σμικρομερέστερον F σμικρο-
τερέστατον (sic) Θ μικρομερέστερον Gal. (*PHP*) a 5. διαχωρεῖ VFCg Gal.
(*Tim.* et ed. ad *PHP* VIII 7, 15, διαχωρεῖν libr.): διαχωρίζει A b 5. ἔχον β^2
(uel β^{Pl}) Vat. Par., rec. edd.^{Plat}: ἔχοντος AVCg Gal. ἐχόντων F | διέπλεξεν AVFY
Gal.: διέπλεξαν CΘΨ b 6. διετείνατο] διεκρίνατο A^2 (κρι s. τει) c 1.
πλοκάνου AVFCg Gal. (ed., πλοκάμου libr.): πλοχάνου A^2 (χ i.r.) πλοκάμου A^2
(κ s. χ, μ s. ν) c 5. πλεύμονα AC: πνεύμονα VFg Gal., cf. Alcin. 172, 42 d
2. κύρτου] ὑποκυρτίου F

vedremo e coglieremo più facilmente accordandoci prima su quanto 78 a
segue: tutto ciò che è composto di parti più piccole trattiene oggetti
più grandi, mentre ciò che è composto da parti più grandi non ha la
capacità di trattenere oggetti più piccoli, e il fuoco è fra tutti i generi
quello composto da particelle più piccole; ne consegue che esso pas-
sa attraverso acqua, terra e aria e tutto ciò che è composto da que-
ste e che nulla ha la capacità di trattenerlo. Ora, occorre considerare
lo stesso principio anche in relazione alla nostra cavità addominale,
ovvero che cibi e bevande, quando vi cadono, sono trattenuti, men- b
tre il soffio d'aria e il fuoco, essendo composti di particelle più pic-
cole di quelle proprie di tale cavità, non hanno la capacità di esservi
trattenuti. Dunque, il dio si servì di questi per condurre l'irrigazione
dalla cavità addominale ai vasi, intessendo una trama, simile alle nas-
se, fatta di aria e fuoco, dotata al capo d'ingresso di due colli ristretti,
e intrecciò ancora uno di questi a formare una nuova biforcazione,
e continuò così a estendere per intero la trama circolarmente, come
una cima, a partire dai colli fino alle estremità. Compose quindi di c
fuoco tutte le parti interne di questo contenitore intrecciato, mentre
di aria i colli e l'area principale, e poi, prendendolo, lo dispose nel
vivente che veniva plasmato nel modo seguente. Introdusse uno dei
due colli nella bocca, e, poiché questo era doppio, fece cadere da un
lato una delle due parti, quella dei canali respiratori, fino ai polmoni,
mentre l'altra, costeggiando i canali respiratori, fino alla cavità addo-
minale; dividendo invece l'altro collo, fece passare ciascuna delle due
parti per i canali del naso, in modo tale che, nei casi in cui l'altro non
sia pervio all'altezza della bocca, tutti i flussi, anche quelli dell'altro, d
possano essere compensati a partire da questo; distese poi la parte
restante del contenitore della nassa per tutta la cavità del nostro cor-
po. Ebbene, fece sì che in un primo momento esso, in ogni sua par-
te, confluisse verso i colli in modo dolce – perché anche essi sono di

78 b 2-3. Gal. *Tim.*^{S} 16, 9-10 b 3-4. Gal. *Tim.*^{S} 16, 15-6 b 4-5. Gal. *Tim.*^{S} 16, 24-5 b 5-6. Gal. *Tim.*^{S} 17, 9-10 b 6-7. Gal. *Tim.*^{S} 18, 14-6 b 7-c 2. Gal. *Tim.*^{S} 18, 23-5 c 2-3. Gal. *Tim.*^{S} 19, 20-1 c 3-d 2. Gal. *Tim.*^{S} 19, 25-20, 3 d 2-79 a 4. Gal. *Tim.*^{S} 20, 24-21, 11 (sed d 4-79 a 4 add. manus posterior, fort. ex Stephano, ergo in apparatu omitto)

ὄντα, ἐποίησεν, τοτὲ δὲ ἀναρρεῖν μὲν τὰ ἐγκύρτια, τὸ δὲ
5 πλέγμα, ὡς ὄντος τοῦ σώματος μανοῦ, δύεσθαι εἴσω δι'
αὐτοῦ καὶ πάλιν ἔξω, τὰς δὲ ἐντὸς τοῦ πυρὸς ἀκτῖνας διαδεδε-
μένας ἀκολουθεῖν ἐφ' ἑκάτερα ἰόντος τοῦ ἀέρος, καὶ τοῦτο,
e ἕωσπερ ἂν τὸ θνητὸν συνεστήκῃ ζῷον, μὴ διαπαύεσθαι
γιγνόμενον· τούτῳ δὲ δὴ τῷ γένει τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον
ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν λέγομεν θέσθαι τοὔνομα. πᾶν δὲ δὴ
τό τ' ἔργον καὶ τὸ πάθος τοῦθ' ἡμῶν τῷ σώματι γέγονεν
5 ἀρδομένῳ καὶ ἀναψυχομένῳ τρέφεσθαι καὶ ζῆν· ὁπόταν γὰρ
εἴσω καὶ ἔξω τῆς ἀναπνοῆς ἰούσης τὸ πῦρ ἐντὸς συνημμένον
ἕπηται, διαιωρούμενον δὲ ἀεὶ διὰ τῆς κοιλίας εἰσελθὸν τὰ
79 a σιτία καὶ ποτὰ λάβῃ, τήκει δή, καὶ κατὰ σμικρὰ διαιροῦν,
διὰ τῶν ἐξόδων ἧπερ πορεύεται διάγον, οἷον ἐκ κρήνης ἐπ'
ὀχετοὺς ἐπὶ τὰς φλέβας ἀντλοῦν αὐτά, ῥεῖν ὥσπερ αὐλῶνος
διὰ τοῦ σώματος τὰ τῶν φλεβῶν ποιεῖ ῥεύματα.
5 Πάλιν δὲ τὸ τῆς ἀναπνοῆς ἴδωμεν πάθος, αἷς χρώμενον
αἰτίαις τοιοῦτον γέγονεν οἷόνπερ τὰ νῦν ἐστιν. ᾧδ' οὖν·
b ἐπειδὴ κενὸν οὐδέν ἐστιν εἰς ὃ τῶν φερομένων δύναιτ' ἂν
εἰσελθεῖν τι, τὸ δὲ πνεῦμα φέρεται παρ' ἡμῶν ἔξω, τὸ μετὰ
τοῦτο ἤδη παντὶ δῆλον, ὡς οὐκ εἰς κενόν, ἀλλὰ τὸ πλησίον
ἐκ τῆς ἕδρας ὠθεῖ, τὸ δ' ὠθούμενον ἐξελαύνει τὸ πλησίον
5 ἀεί, καὶ κατὰ ταύτην τὴν ἀνάγκην πᾶν περιελαυνόμενον εἰς
τὴν ἕδραν ὅθεν ἐξῆλθεν τὸ πνεῦμα, εἰσιὸν ἐκεῖσε καὶ ἀνα-
πληροῦν αὐτὴν συνέπεται τῷ πνεύματι, καὶ τοῦτο ἅμα πᾶν
c οἷον τροχοῦ περιαγομένου γίγνεται διὰ τὸ κενὸν μηδὲν εἶναι.
διὸ δὴ τὸ τῶν στηθῶν καὶ τὸ τοῦ πλεύμονος ἔξω μεθιὲν τὸ
πνεῦμα πάλιν ὑπὸ τοῦ περὶ τὸ σῶμα ἀέρος, εἴσω διὰ μανῶν

e 6. ἰούσης] οὔσης A e 7. διαιωρούμενον A^2 (ω s. ι) FCΘΨ Gal. (pars libr. et ed., διαιρούμενον cet. libr.): διαιρούμενον AVY
79 a 3. αὐτά, ῥεῖν AVFCYΘ: ταῦτα ῥεῖ ἢ A^2 (τ ante α, ἢ s. ν) αὐτὰς ῥεῖν Ψ ταῦτα ῥεῖν Gal. (sed ἢ post ῥεῖν secl. ed.) a 4. σώματος AVCg Gal. (ed., στόματος libr.), cf. Ps.-Long. 3, 5, 25: στόματος F c 2. τὸ τοῦ AVFCYΘ Mich.: τοῦ A^2 (τὸ punct. not.) Ψ Gal. Stob. | πλεύμονος A: πνεύμονος VFCg Gal. Mich. Stob.

aria – e in un secondo che i colli refluissero e la trama, poiché il corpo è poroso, filtrasse verso l'interno attraverso il corpo e poi di nuovo verso l'esterno, e ancora che i raggi di fuoco, racchiusi all'interno, seguissero in entrambi i casi il movimento dell'aria, e che tutto questo non smetta di verificarsi fintanto che il vivente mortale mantenga la e
sua composizione: proprio a questo genere affermiamo che colui che impose le denominazioni attribuì i nomi di "inspirazione" ed "espirazione". Questo complesso di azioni e affezioni ha avuto generazione a vantaggio del nostro corpo, perché esso, irrigato e raffreddato, possa nutrirsi e vivere: in effetti il fuoco, ogniqualvolta segua il respiro, a cui è congiunto, nel suo andare verso l'interno e verso l'esterno, e colga cibi e bevande passando attraverso la cavità addominale nel suo ondeggiare costante, li dissolve e, dividendoli in piccole parti e 79 a
conducendo queste attraverso le vie per cui passa esso stesso, dirottandole nei vasi come in canali da una sorgente, fa sì che i flussi dei vasi scorrano attraverso il corpo, come se questo fosse un acquedotto.

Avanti, osserviamo ancora, circa l'affezione propria della respirazione, le cause servendosi delle quali essa si produce nelle modalità in cui si dà ora. Le cose stanno come segue. Poiché non c'è nessun vuo- b
to in cui un qualunque oggetto in movimento possa entrare, e d'altro canto il soffio d'aria si muove da noi verso l'esterno, è già chiaro a chiunque ciò che ne segue, ovvero che il soffio d'aria non avanza nel vuoto, ma spinge via dalla sua sede quello prossimo, e questo, nel suo essere spinto, allontana il soffio d'aria di volta in volta prossimo; così, secondo questa stessa necessità, ogni soffio d'aria, allontanato circolarmente verso la sede da cui proveniva quel primo soffio, intro- c
ducendovisi e riempiendola, lo segue, e questo avviene contemporaneamente nel suo insieme, come nel volgere circolare di una ruota, a causa del fatto che il vuoto non è nulla. Proprio per questo il petto e i polmoni, nel momento in cui il soffio d'aria venga rilasciato verso l'esterno, sono riempiti nuovamente dall'aria che circonda il corpo,

e 5-79 a 4. Gal. *PHP* VIII 9, 19-20 (536, 20-5)
79 a 5-81 a 2. Stob. I 60 (I 499, 19-502, 17) a 5-e 9. Mich. 117, 27-118, 22 a 5-c 7. Gal. *PHP* VIII 8, 15-7 (530, 22-532, 2), *Tim.*^{S} 22, 9-26

τῶν σαρκῶν δυομένου καὶ περιελαυνομένου, γίγνεται πλῆρες·
5 αὖθις δὲ ἀποτρεπόμενος ὁ ἀὴρ καὶ διὰ τοῦ σώματος ἔξω ἰὼν
εἴσω τὴν ἀναπνοὴν περιωθεῖ κατὰ τὴν τοῦ στόματος καὶ τὴν
τῶν μυκτήρων δίοδον. τὴν δ' αἰτίαν τῆς ἀρχῆς αὐτῶν θετέον
d τήνδε. πᾶν ζῷον αὐτοῦ τἀντὸς περὶ τὸ αἷμα καὶ τὰς φλέβας
θερμότατα ἔχει, οἷον ἐν ἑαυτῷ πηγήν τινα ἐνοῦσαν πυρός· ὃ
δὴ καὶ προσηκάζομεν τῷ τοῦ κύρτου πλέγματι, κατὰ μέσον
διατεταμένον ἐκ πυρὸς πεπλέχθαι πᾶν, τὰ δὲ ἄλλα ὅσα
5 ἔξωθεν, ἀέρος. τὸ θερμὸν δὴ κατὰ φύσιν εἰς τὴν αὐτοῦ
χώραν ἔξω πρὸς τὸ συγγενὲς ὁμολογητέον ἰέναι· δυοῖν δὲ
τοῖν διεξόδοιν οὔσαιν, τῆς μὲν κατὰ τὸ σῶμα ἔξω, τῆς δὲ αὖ
e κατὰ τὸ στόμα καὶ τὰς ῥῖνας, ὅταν μὲν ἐπὶ θάτερα ὁρμήσῃ,
θάτερα περιωθεῖ, τὸ δὲ περιωσθὲν εἰς τὸ πῦρ ἐμπῖπτον
θερμαίνεται, τὸ δ' ἐξιὸν ψύχεται. μεταβαλλούσης δὲ τῆς
θερμότητος καὶ τῶν κατὰ τὴν ἑτέραν ἔξοδον θερμοτέρων
5 γιγνομένων πάλιν ἐκείνῃ ῥέπον αὖ τὸ θερμότερον μᾶλλον,
πρὸς τὴν αὑτοῦ φύσιν φερόμενον, περιωθεῖ τὸ κατὰ θάτερα·
τὸ δὲ τὰ αὐτὰ πάσχον καὶ τὰ αὐτὰ ἀνταποδιδὸν ἀεί, κύκλον
οὕτω σαλευόμενον ἔνθα καὶ ἔνθα ἀπειργασμένον ὑπ' ἀμφο-
τέρων τὴν ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν γίγνεσθαι παρέχεται.
10 Καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν περὶ τὰς ἰατρικὰς σικύας παθημάτων
80 a αἴτια καὶ τὰ τῆς καταπόσεως τά τε τῶν ῥιπτουμένων, ὅσα
ἀφεθέντα μετέωρα καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς φέρεται, ταύτῃ διωκτέον,
καὶ ὅσοι φθόγγοι ταχεῖς τε καὶ βραδεῖς ὀξεῖς τε καὶ βαρεῖς
φαίνονται, τοτὲ μὲν ἀνάρμοστοι φερόμενοι δι' ἀνομοιότητα
5 τῆς ἐν ἡμῖν ὑπ' αὐτῶν κινήσεως, τοτὲ δὲ σύμφωνοι δι'
ὁμοιότητα. τὰς γὰρ τῶν προτέρων καὶ θαττόνων οἱ βρα-

c 6. στόματος ACg Gal. (*PHP* ed., σώματος libr.) Mich. Stob.: στώματος (sic) V σώματος F κατὰ ... στόματος om. Gal. (*Tim.* libr.) d 1. τἀντὸς FC: πάντως A Gal. (sed αὐτοῦ om. *PHP*, ἑαυτοῦ *Tim.*) τ' ἐντὸς V παντὸς g τὰ ἐντὸς Mich. Stob. d 2. θερμότατα AVCg Gal. (*PHP* ed., θερμότητα libr.) Stob. (ed., θερμότητα libr.): θερμότητα F Gal. (*Tim.*, et cf. *ibid.* 24, 9) Mich. d 7. τοῖν F: ταῖν AVCg Gal. Mich. Stob.

80 a 1. καταπόσεως AVF Gal., cf. Plut. *PQ* 7, 1004d: πόσεως Cg Stob. a 3. ταχεῖς τε καὶ AV Gal.: ταχεῖς καὶ FCg Stob.

che filtra all'interno attraverso i pori delle carni e viene allontanato circolarmente: così l'aria, venendo nuovamente indirizzata e muovendosi attraverso il corpo verso l'esterno, spinge il respiro circolarmente verso l'interno in prossimità della via della bocca e di quella delle narici. Bisogna però porre che la causa dell'origine di tutto questo è la seguente. Ogni vivente ha caldissime le parti interne collocate nei pressi del sangue e dei vasi, che sono in lui come una sorgente di fuoco; proprio questo è ciò che abbiamo anche paragonato alla trama della nassa, la cui parte distesa interiormente è per intero intessuta con il fuoco, mentre le altre parti, tutte quelle verso l'esterno, sono intessute di aria. Ora, occorre convenire che il caldo si muove per natura verso lo spazio esterno che gli è proprio, ovvero in direzione di ciò che gli è congenere; ma poiché due sono le vie d'uscita, l'una sulla superficie esterna del corpo, l'altra in corrispondenza della bocca e del naso, il caldo, quando avanza verso una via, esercita una spinta verso l'altra via, e ciò che viene spinto circolarmente e ricade nel fuoco si riscalda, mentre ciò che esce si raffredda. Ma poiché il calore cambia la sua collocazione e le parti in prossimità dell'altra via divengono più calde, ciò che è divenuto più caldo, tendendo a sua volta maggiormente verso quella via e muovendosi in direzione della natura che gli è propria, spinge ciò che si trova dalla parte opposta; e questo, subendo e restituendo sempre le stesse affezioni e così, a causa di entrambe, realizzando un ciclo compiuto che fluttua da una parte e dall'altra, provvede al prodursi di inspirazione ed espirazione.

Anche le cause delle affezioni relative alle ventose medicali e quelle della deglutizione e delle spinte subite dai corpi, quelli che sono slanciati verso il cielo e quelli che sono mossi sulla terra, bisogna andare a cercarle esattamente in questo modo, come anche i suoni che si manifestano veloci e lenti, acuti e gravi, talvolta disarmonici a causa della disuniformità del movimento che si provoca in noi per loro azione, talvolta consonanti a causa dell'uniformità di questo. In effetti, i movimenti più lenti raggiungono i movimenti dei suoni pre-

c 7-e 9. Gal. *Tim.*^{S} 23, 14-24, 4 d 1-2. Gal. *PHP* VIII 7, 3-4 (524, 8-9) d 5-6. Gal. *PHP* VIII 7, 20-1 (526, 30-1) e 10-80 c 8. Gal. *Tim.*^{S} 24, 29-25, 20

δύτεροι κινήσεις ἀποπαυομένας ἤδη τε εἰς ὅμοιον ἐληλυθυίας,
b αἷς ὕστερον αὐτοὶ προσφερόμενοι κινοῦσιν ἐκείνας, καταλαμ-
βάνουσιν, καταλαμβάνοντες δὲ οὐκ ἄλλην ἐπεμβάλλοντες
ἀνετάραξαν κίνησιν, ἀλλ' ἀρχὴν βραδυτέρας φορᾶς κατὰ τὴν
τῆς θάττονος, ἀποληγούσης δέ, ὁμοιότητα προσάψαντες, μίαν
5 ἐξ ὀξείας καὶ βαρείας συνεκεράσαντο πάθην· ὅθεν ἡδονὴν
μὲν τοῖς ἄφροσιν, εὐφροσύνην δὲ τοῖς ἔμφροσιν διὰ τὴν τῆς
θείας ἁρμονίας μίμησιν ἐν θνηταῖς γενομένην φοραῖς παρ-
έσχον. καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν ὑδάτων πάντα ῥεύματα, ἔτι δὲ
c τὰ τῶν κεραυνῶν πτώματα καὶ τὰ θαυμαζόμενα ἠλέκτρων
περὶ τῆς ἕλξεως καὶ τῶν Ἡρακλείων λίθων, πάντων τούτων
ὁλκὴ μὲν οὐκ ἔστιν οὐδενί ποτε, τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδὲν
περιωθεῖν τε αὐτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα τό τε διακρινόμενα
5 καὶ συγκρινόμενα πρὸς τὴν αὐτῶν διαμειβόμενα ἕδραν ἕκαστα
ἰέναι πάντα, τούτοις τοῖς παθήμασιν πρὸς ἄλληλα συμ-
πλεχθεῖσιν τεθαυματουργημένα τῷ κατὰ τρόπον ζητοῦντι
φανήσεται.

d Καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς ἀναπνοῆς, ὅθεν ὁ λόγος ὥρμησεν, κατὰ
ταῦτα καὶ διὰ τούτων γέγονεν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν εἴρηται,
τέμνοντος μὲν τὰ σιτία τοῦ πυρός, αἰωρουμένου δὲ ἐντὸς τῷ
πνεύματι συνεπομένου, τὰς φλέβας τε ἐκ τῆς κοιλίας τῇ
5 συναιωρήσει πληροῦντος τῷ τὰ τετμημένα αὐτόθεν ἐπαν-
τλεῖν, καὶ διὰ ταῦτα δὴ καθ' ὅλον τὸ σῶμα πᾶσιν τοῖς ζῴοις
τὰ τῆς τροφῆς νάματα οὕτως ἐπίρρυτα γεγονέναι. νεότμητα
δὲ καὶ ἀπὸ συγγενῶν ὄντα, τὰ μὲν καρπῶν, τὰ δὲ χλόης,
e ἃ θεὸς ἐπ' αὐτὸ τοῦθ' ἡμῖν ἐφύτευσεν, εἶναι τροφήν, παν-
τοδαπὰ μὲν χρώματα ἴσχει διὰ τὴν σύμμειξιν, ἡ δ' ἐρυθρὰ

b 3. ἀνετάραξαν AVFC Gal. Stob.: ἐνετάραξαν g b 5. πάθην AFCg Gal. Stob.: πάθη V παθεῖν A^2 (εῖ s. η) c 2. ἕλξεως AVCg Gal.: ἕξεως F Stob. (ed., λέξεως libr.) c 4. τό τε AVFCg: τάδε A^2 (supra uerbum) τά τε Gal. τὰ τόδε Stob. d 7. γεγονέναι ACg Gal. Stob.: γέγονεν A^2 (αι punct. not., acc. add.) VF, rec. Burnet

cedenti e più veloci solo quando questi si stanno fermando e stanno giungendo a uniformità rispetto a quelli grazie ai quali i suoni successivi, avanzando, li muovono; pur raggiungendoli, però, non ne disturbano il movimento imprimendone uno diverso, ma al contrario, conferendo un'origine di moto più lento uniforme rispetto all'origine del moto più veloce, che si estingue, producono un'unica affezione mista a partire dai moti acuto e grave: per questa ragione in chi è povero di intelligenza essi procurano piacere, mentre negli intelligenti serenità a causa dell'imitazione dell'armonia divina che si produce in moti mortali. E certamente anche circa tutti i flussi delle acque, e ancora le cadute dei fulmini e i meccanismi stupefacenti propri del movimento di trazione prodotto dall'ambra o dalle pietre di Eraclea, di tutte queste cose non è mai propria alcuna attrazione rispetto ad alcunché; al contrario, a chi conduce l'indagine in modo appropriato si mostrerà chiaramente che il vuoto non è nulla, che queste cose si spingono reciprocamente le une con le altre in modo circolare e tutte, aggregandosi e disgregandosi e scambiandosi di posto, si muovono ciascuna verso la sede che le è propria, e che è a causa dell'intrecciarsi reciproco di queste affezioni che si realizzano tali meccanismi stupefacenti.

Per certo, dunque, anche il meccanismo della respirazione, da cui il discorso ha preso le mosse, ha avuto generazione secondo queste modalità e attraverso le stesse componenti, come già si è detto in precedenza, poiché il fuoco, tagliando i cibi e sollevandosi all'interno del corpo a seguito del soffio d'aria, e andando dalla cavità addominale a riempire i vasi grazie a questo movimento oscillatorio, vi riversa da lì i cibi già tagliati, e proprio per queste ragioni si producono gli abbondanti flussi del nutrimento che scorrono lungo l'intero corpo per il benessere di tutti i viventi. Ora, le parti appena tagliate e derivanti da quei cibi tra loro congeneri (derivanti gli uni dai frutti, gli altri dalle piante) che il dio fece crescere per noi proprio per questo scopo, cioè per essere nostro nutrimento, hanno colori estremamente

πλείστη περὶ αὐτὰ χρόα διαθεῖ, τῆς τοῦ πυρὸς τομῆς τε καὶ
ἐξομόρξεως ἐν ὑγρῷ δεδημιουργημένη φύσις. ὅθεν τοῦ κατὰ
τὸ σῶμα ῥέοντος τὸ χρῶμα ἔσχεν οἷαν ὄψιν διειληλύθαμεν
ὃ καλοῦμεν αἷμα, νομὴν σαρκῶν καὶ σύμπαντος τοῦ σώ-
81 a ματος, ὅθεν ὑδρευόμενα ἕκαστα πληροῖ τὴν τοῦ κενουμένου
βάσιν· ὁ δὲ τρόπος τῆς πληρώσεως ἀποχωρήσεώς τε γίγνε-
ται καθάπερ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἡ φορὰ γέγονεν, ἣν τὸ
συγγενὲς πᾶν φέρεται πρὸς ἑαυτό. τὰ μὲν γὰρ δὴ περιε-
στῶτα ἐκτὸς ἡμᾶς τήκει τε ἀεὶ καὶ διανέμει πρὸς ἕκαστον
εἶδος τὸ ὁμόφυλον ἀποπέμποντα, τὰ δὲ ἔναιμα αὖ, κερμα-
τισθέντα ἐντὸς παρ' ἡμῖν καὶ περιειλημμένα ὥσπερ ὑπ'
b οὐρανοῦ συνεστῶτος ἑκάστου τοῦ ζῴου, τὴν τοῦ παντὸς
ἀναγκάζεται μιμεῖσθαι φοράν· πρὸς τὸ συγγενὲς οὖν φερό-
μενον ἕκαστον τῶν ἐντὸς μερισθέντων τὸ κενωθὲν τότε πάλιν
ἀνεπλήρωσεν. ὅταν μὲν δὴ πλέον τοῦ ἐπιρρέοντος ἀπίῃ,
φθίνει πᾶν, ὅταν δὲ ἔλαττον, αὐξάνεται. νέα μὲν οὖν σύ-
στασις τοῦ παντὸς ζῴου, καινὰ τὰ τρίγωνα οἷον ἐκ δρυόχων
ἔτι ἔχουσα τῶν γενῶν, ἰσχυρὰν μὲν τὴν σύγκλεισιν αὐτῶν
πρὸς ἄλληλα κέκτηται, συμπέπηγεν δὲ ὁ πᾶς ὄγκος αὐτῆς
c ἁπαλός, ἅτ' ἐκ μυελοῦ μὲν νεωστὶ γεγονυίας, τεθραμμένης
δὲ ἐν γάλακτι· τὰ δὴ περιλαμβανόμενα ἐν αὐτῇ τρίγωνα
ἔξωθεν ἐπεισελθόντα, ἐξ ὧν ἂν ᾖ τά τε σιτία καὶ ποτά,
τῶν ἑαυτῆς τριγώνων παλαιότερα ὄντα καὶ ἀσθενέστερα
καινοῖς ἐπικρατεῖ τέμνουσα, καὶ μέγα ἀπεργάζεται τὸ ζῷον
τρέφουσα ἐκ πολλῶν ὁμοίων. ὅταν δ' ἡ ῥίζα τῶν τριγώνων
χαλᾷ διὰ τὸ πολλοὺς ἀγῶνας ἐν πολλῷ χρόνῳ πρὸς πολλὰ
d ἠγωνίσθαι, τὰ μὲν τῆς τροφῆς εἰσιόντα οὐκέτι δύναται
τέμνειν εἰς ὁμοιότητα ἑαυτοῖς, αὐτὰ δὲ ὑπὸ τῶν ἔξωθεν

e 3. αὐτὰ Gal. Stob.: αὐτὸ AVFCg e 4. δεδημιουργημένη φύσις AVCg Stob. (ed., δεδημιουργημένη φύσει libr.): δὲ δεδημιουργημένη φύσις F δεδημιουργημένης φύσεως Gal.

81 a 1. κενουμένου] κενοῦ A^2 (μένου punct. not., acc. add.) a 2. βάσιν] μετάβασιν F a 6. ἀποπέμποντα A^2 (τα s. v) F: επαπελιπον (sic) C ἀποπέμπον AVg b 1. τοῦ ζῴου] ÷÷ζῴου A c 3. ἐξ A^2 (δὲ punct. not.) FCg: δὲ ἐξ AV c 4. ἑαυτῆς AV: ἐν αὐτοῖς F ἐν αὐτῆς C αὐτῆς g

vari a causa della loro mescolanza, ma il colore che ricorre maggiormente in esse è il rosso, natura prodotta ad arte dal taglio del fuoco e dall'impronta che esso lascia nel liquido. Da questo dipende che abbia l'aspetto descritto il colore di ciò che scorre per il corpo, che chiamiamo sangue, pastura delle carni e di tutto il corpo, grazie al quale 81 a
ciascuna parte, essendone irrorata, riempie la porzione basale che si va svuotando; e il modo in cui hanno generazione riempimento e svuotamento è lo stesso secondo cui ha avuto generazione il movimento per ogni cosa nell'universo, per cui tutto ciò che è congenere si muove verso sé stesso. In effetti, le cose che sono disposte tutto attorno ci dissolvono continuamente e ripartiscono ciò che separano indirizzando quello che ha una stessa origine verso la rispettiva forma, ma a loro volta le particelle presenti nel sangue, spezzettate dentro di noi e tenute all'interno a opera della composizione di ciascun vivente, pro- b
prio come fa il cielo, sono necessariamente portate a imitare il movimento dell'universo: ciascuna delle parti prodotte in noi, muovendosi sempre verso ciò che le è congenere, va a sua volta a riempire la porzione che in quel momento è stata svuotata. Così, quando ciò che abbandona il corpo è maggiore di ciò che affluisce, il corpo per intero deperisce, mentre quando è minore, esso cresce. Ancora, quando la composizione dell'intero vivente è recente, avendo ancora i triangoli dei generi nuovi, come appena usciti dalla fabbrica, le è propria una forte coesione reciproca tra quelli, e l'intera sua massa è aggregata in modo tale da risultare soffice, poiché è appena stata prodotta a parti- c
re dal midollo ed è stata nutrita con il latte; così questa composizione raccoglie al suo interno i triangoli che provengono dall'esterno (quelli di cui sono fatti cibi e bevande), ed essendo questi più vecchi e deboli dei triangoli che le sono propri, li domina tagliandoli con i suoi, ancora nuovi, e fa così crescere il vivente nutrendolo con molti triangoli simili. Quando invece la radice dei triangoli si allenta per i molti scontri che ha affrontato in molto tempo contro molti altri corpi, que- d
sti non sono più capaci di tagliare secondo somiglianza con sé stessi i triangoli propri del nutrimento che si introducono, anzi, sono facil-

ἐπεισιόντων εὐπετῶς διαιρεῖται· φθίνει δὴ πᾶν ζῷον ἐν τούτῳ κρατούμενον, γῆράς τε ὀνομάζεται τὸ πάθος. τέλος δέ, ἐπειδὰν τῶν περὶ τὸν μυελὸν τριγώνων οἱ συναρμοσθέντες μηκέτι ἀντέχωσιν δεσμοὶ τῷ πόνῳ διιστάμενοι, μεθιᾶσιν τοὺς τῆς ψυχῆς αὖ δεσμούς, ἡ δὲ λυθεῖσα κατὰ φύσιν μεθ' ἡδονῆς ἐξέπτατο· πᾶν γὰρ τὸ μὲν παρὰ φύσιν ἀλγεινόν, τὸ δ' ἧ πέφυκεν γιγνόμενον ἡδύ. καὶ θάνατος δὴ κατὰ ταὐτὰ ὁ μὲν κατὰ νόσους καὶ ὑπὸ τραυμάτων γιγνόμενος ἀλγεινὸς καὶ βίαιος, ὁ δὲ μετὰ γήρως ἰὼν ἐπὶ τέλος κατὰ φύσιν ἀπονώτατος τῶν θανάτων καὶ μᾶλλον μεθ' ἡδονῆς γιγνόμενος ἢ λύπης.

Τὸ δὲ τῶν νόσων ὅθεν συνίσταται, δῆλόν που καὶ παντί. τεττάρων γὰρ ὄντων γενῶν ἐξ ὧν συμπέπηγεν τὸ σῶμα, γῆς πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος, τούτων ἡ παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἔνδεια καὶ τῆς χώρας μετάστασις ἐξ οἰκείας ἐπ' ἀλλοτρίαν γιγνομένη, πυρός τε αὖ καὶ τῶν ἑτέρων ἐπειδὴ γένη πλείονα ἑνὸς ὄντα τυγχάνει, τὸ μὴ προσῆκον ἕκαστον ἑαυτῷ προσλαμβάνειν, καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα, στάσεις καὶ νόσους παρέχει· παρὰ φύσιν γὰρ ἑκάστου γιγνομένου καὶ μεθισταμένου θερμαίνεται μὲν ὅσα ἂν πρότερον ψύχηται, ξηρὰ δὲ ὄντα εἰς ὕστερον γίγνεται νοτερά, καὶ κοῦφα δὴ καὶ βαρέα, καὶ πάσας πάντῃ μεταβολὰς δέχεται. μόνως γὰρ δή, φαμέν, ταὐτὸν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὸν καὶ ὡσαύτως καὶ ἀνὰ λόγον προσγιγνόμενον καὶ ἀπογιγνόμενον ἐάσει ταὐτὸν ὂν αὑτῷ σῶν καὶ ὑγιὲς μένειν· ὃ δ' ἂν πλημμελήσῃ τι τούτων ἐκτὸς ἀπιὸν ἢ προσιόν, ἀλλοιότητας παμποικίλας καὶ νόσους φθοράς τε ἀπείρους παρέξεται.

d 7. λυθεῖσα κατὰ φύσιν AV Stob.: κατὰ φύσιν λυθεῖσα FC κατὰ φύσιν λαθοῦσα g e 1. δ' ἧ AVC Stob. (pars libr. et ed., δὴ cet. libr.): δὴ Fg e 2. κατὰ ταὐτὰ AV: κατὰ ταῦτα FCg Stob.

82 a 6. προσλαμβάνειν AC Gal. (*PHP* ed., προσλαμβάνει libr.): προσλάμβανον VF Gal. (*Adu. Iul.*) προσλαμβάνει g b 5. σῶν AVCg: σῶον F Gal. | πλημμελήσῃ A (η i.r.) VFCg Gal.: πλημμελὲς ᾖ A^2 (ε s. ή, ᾖ s. η)

mente divisi a opera di ciò che viene a introdursi dall'esterno: in questo modo l'intero vivente, essendo dominato, deperisce, e una simile affezione viene denominata vecchiaia. E alla fine i legami ben armonizzati dei triangoli che si trovano nel midollo, quando non riescono più a mantenersi integri, ormai sfaldati dalla fatica, rilasciano a loro volta i legami dell'anima, che vola via con piacere perché liberata secondo natura – tutto ciò che è contro natura è infatti doloroso, mentre piacevole è ciò che si produce come deve per natura. Per le stesse ragioni anche la morte che si produce per malattia o a causa di ferite è dolorosa e violenta, mentre quella che giunge con la vecchiaia, alla fine della vita e secondo natura, è quella meno penosa e si produce accompagnata da piacere più che da dolore. e

D'altro canto, ciò a partire da cui vengono a comporsi le malattie è in qualche modo chiaro a chiunque. In effetti, poiché sono quattro i generi a partire dai quali è costruito il corpo – terra fuoco acqua e aria – a produrre conflitti e malattie sono le loro accumulazione e povertà eccessive e contro natura, la loro migrazione nello spazio, da quello appropriato a uno estraneo, e, dato che del fuoco come degli altri vi è più di un solo genere, il caso in cui ciascuno di essi accolga in sé ciò che non gli è affine, o ancora tutte le circostanze di questo tipo: nel momento in cui ciascun elemento si generi o migri contro natura, ciò che prima era freddo si scalda, ciò che è secco diviene umido, e lo stesso avviene per le cose leggere e pesanti, e tutte recepiscono così mutamenti di ogni tipo in ogni senso. Noi affermiamo infatti che per una realtà sarà possibile rimanere sana e in salute, in quanto identica a sé stessa, solo se l'identico si aggiunge o si sottrae all'identico, secondo identiche modalità, e uniformemente, e in modo razionale, mentre ciò che presenti una qualche disarmonia, aggiungendosi o sottraendosi al di fuori di questi criteri, produrrà alterazioni di ogni tipo e illimitate malattie e corruzioni. 82 a b

81 d 4-e 5. Stob. IV 50[a], 21 (IV 1024, 18-1025, 2) e 6-82 b 2. Gal. *Adu. Iul.* 4, 6-8 (44, 9-45, 1)
82 a 1-7. Gal. *PHP* VIII 2, 16 (492, 35-494, 4) a 1-2. Gal. *PHP* VIII 4, 18-9 (502, 13-4) a 3-5. Gal. *PHP* VIII 4, 29-30 (504, 15-7) a 7-b 7. Gal. *PHP* VIII 2, 19-21 (494, 16-22)

Δευτέρων δὴ συστάσεων αὖ κατὰ φύσιν συνεστηκυιῶν,
c δευτέρα κατανόησις νοσημάτων τῷ βουλομένῳ γίγνεται συν-
νοῆσαι. μυελοῦ γὰρ ἐξ ἐκείνων ὀστοῦ τε καὶ σαρκὸς καὶ
νεύρου συμπαγέντος, ἔτι τε αἵματος ἄλλον μὲν τρόπον, ἐκ
δὲ τῶν αὐτῶν γεγονότος, τῶν μὲν ἄλλων τὰ πλεῖστα ἥπερ
5 τὰ πρόσθεν, τὰ δὲ μέγιστα τῶν νοσημάτων τῇδε χαλεπὰ
συμπέπτωκεν· ὅταν ἀνάπαλιν ἡ γένεσις τούτων πορεύηται,
τότε ταῦτα διαφθείρεται. κατὰ φύσιν γὰρ σάρκες μὲν καὶ
νεῦρα ἐξ αἵματος γίγνεται, νεῦρον μὲν ἐξ ἰνῶν διὰ τὴν συγ-
d γένειαν, σάρκες δὲ ἀπὸ τοῦ παγέντος ὃ πήγνυται χωριζό-
μενον ἰνῶν· τὸ δὲ ἀπὸ τῶν νεύρων καὶ σαρκῶν ἀπιὸν αὖ
γλίσχρον καὶ λιπαρὸν ἅμα μὲν τὴν σάρκα κολλᾷ πρὸς τὴν
τῶν ὀστῶν φύσιν αὐτό τε τὸ περὶ τὸν μυελὸν ὀστοῦν τρέφον
5 αὔξει, τὸ δ' αὖ διὰ τὴν πυκνότητα τῶν ὀστῶν διηθούμενον
καθαρώτατον γένος τῶν τριγώνων λειότατόν τε καὶ λιπαρώ-
τατον, λειβόμενον ἀπὸ τῶν ὀστῶν καὶ στάζον, ἄρδει τὸν
e μυελόν. καὶ κατὰ ταῦτα μὲν γιγνομένων ἑκάστων ὑγίεια
συμβαίνει τὰ πολλά, νόσοι δὲ ὅταν ἐναντίως. ὅταν γὰρ
τηκομένη σὰρξ ἀνάπαλιν εἰς τὰς φλέβας τὴν τηκεδόνα ἐξιῇ,
τότε μετὰ πνεύματος αἷμα πολύ τε καὶ παντοδαπὸν ἐν ταῖς
5 φλεψὶ χρώμασι καὶ πικρότησι ποικιλλόμενον, ἔτι δὲ ὀξείαις
καὶ ἁλμυραῖς δυνάμεσι, χολὰς καὶ ἰχῶρας καὶ φλέγματα
παντοῖα ἴσχει. παλιναίρετα γὰρ πάντα γεγονότα καὶ διε-
φθαρμένα τό τε αἷμα αὐτὸ πρῶτον διόλλυσι, καὶ αὐτὰ οὐδε-
83 a μίαν τροφὴν ἔτι τῷ σώματι παρέχοντα φέρεται πάντῃ διὰ
τῶν φλεβῶν, τάξιν τῶν κατὰ φύσιν οὐκέτ' ἴσχοντα περιόδων,
ἐχθρὰ μὲν αὐτὰ αὑτοῖς διὰ τὸ μηδεμίαν ἀπόλαυσιν ἑαυτῶν
ἔχειν, τῷ συνεστῶτι δὲ τοῦ σώματος καὶ μένοντι κατὰ χώραν
5 πολέμια, διολλύντα καὶ τήκοντα. ὅσον μὲν οὖν ἂν παλαιό-

e 1. ἑκάστων AVFYΨ: ἑκάστω CΘ
83 a 2. οὐκέτ' ἴσχοντα Bekker, rec. edd.^{Plat}: οὐκέτι σχόντα A οὐκ ἔτι σχόντα V οὐκέτι ἔχοντα F οὐκέτ' ἔχοντα C οὐκ ἔχοντα ΥΨ οὐκ ἔτ' ἔχοντα Θ a 5. διολλύντα A (λλ i.r.) VCg: διοχλοῦντα A^2 (χ s. λ, ο s. υ) διόλλυνται F | τήκοντα] τήκονται F

Ma poiché sono state realizzate secondo natura anche composizioni di secondo grado, si impone un'osservazione di secondo grado sulle malattie a chi voglia averne una comprensione complessiva. Poiché il midollo, l'osso, le carni e i nervi sono costruiti a partire da quegli elementi, ed essendosi anche il sangue prodotto dagli stessi, benché in un modo diverso, la maggior parte delle altre malattie insorge nello stesso modo delle precedenti, ma le più importanti e pericolose insorgono in questo modo: ogniqualvolta la generazione di quei tessuti inverta il suo corso, allora essi si corrompono. Ora, per natura le carni e i nervi hanno generazione a partire dal sangue, i nervi dalle sue fibre per congenericità, mentre le carni dal coagularsi del sangue, che si coagula benché separato dalle fibre; ancora, la sostanza viscosa e lucente che fuoriesce dai nervi e dalle carni incolla le carni insieme alle ossa e fa crescere, nutrendolo, l'osso attorno al midollo, ma la componente che viene filtrata a causa della compattezza delle ossa, il genere più puro, liscio e lucente dei triangoli, stillando e cadendo goccia a goccia dalle ossa, irriga il midollo. Pertanto, quando ciascuno di tali processi si realizza in questo modo consegue la salute, mentre conseguono malattie quando essi si realizzano nel modo opposto. Quando dunque le carni, dissolvendosi, secondo un processo inverso sfogano il prodotto della dissoluzione nei vasi, in quel frangente il sangue nei vasi, misto al soffio d'aria, abbondante ed estremamente variegato per colore, amarezza e ancora per capacità relative all'essere pungente e salato, porta con sé diversi generi di bile e siero e ancora flegmi di ogni tipo. Tutti questi fluidi, frutto di generazione perversa e di corruzione, in primo luogo distruggono il sangue stesso; ancora, pur non offrendo più alcun nutrimento al resto del corpo, si muovono da ogni parte attraverso i vasi, privi dell'ordine proprio delle rivoluzioni secondo natura, e da un lato sono nemici di sé stessi perché non ottengono alcun vantaggio per loro, dall'altro sono ostili a ciò che nel corpo è ben composto e rimane nel proprio spazio poiché lo distruggono e dissolvono. Quando a dissolversi è

b 8-c 6. Gal. *PHP* VIII 5, 2-4 (506, 7-12) c 2-4. Gal. *PHP* VIII 5, 5-6 (506, 17-9)
83 a 5-c 4. Gal. *PHP* VIII 5, 17-20 (508, 15-26) a 5-b 8. Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 29 *AT*

τατον ὂν τῆς σαρκὸς τακῇ, δύσπεπτον γιγνόμενον μελαίνει μὲν ὑπὸ παλαιᾶς συγκαύσεως, διὰ δὲ τὸ πάντῃ διαβεβρῶσθαι
b πικρὸν ὂν παντὶ χαλεπὸν προσπίπτει τοῦ σώματος ὅσον ἂν μήπω διεφθαρμένον ᾖ, καὶ τοτὲ μὲν ἀντὶ τῆς πικρότητος ὀξύτητα ἔσχεν τὸ μέλαν χρῶμα, ἀπολεπτυνθέντος μᾶλλον τοῦ πικροῦ, τοτὲ δὲ ἡ πικρότης αὖ βαφεῖσα αἵματι χρῶμα
5 ἔσχεν ἐρυθρώτερον, τοῦ δὲ μέλανος τούτῳ συγκεραννυμένου χολῶδες· ἔτι δὲ συμμείγνυται ξανθὸν χρῶμα μετὰ τῆς πικρότητος, ὅταν νέα συντακῇ σὰρξ ὑπὸ τοῦ περὶ τὴν φλόγα πυρός. καὶ τὸ μὲν κοινὸν ὄνομα πᾶσιν τούτοις ἥ τινες
c ἰατρῶν που χολὴν ἐπωνόμασαν, ἡ καί τις ὢν δυνατὸς εἰς πολλὰ μὲν καὶ ἀνόμοια βλέπειν, ὁρᾶν δὲ ἐν αὐτοῖς ἓν γένος ἑνὸν ἄξιον ἐπωνυμίας πᾶσιν, τὰ δ' ἄλλα ὅσα χολῆς εἴδη λέγεται, κατὰ τὴν χρόαν ἔσχεν λόγον αὐτῶν ἕκαστον ἴδιον.
5 ἰχὼρ δέ, ὁ μὲν αἵματος ὀρὸς πρᾷος, ὁ δὲ μελαίνης χολῆς ὀξείας τε ἄγριος, ὅταν συμμειγνύηται διὰ θερμότητα ἁλμυρᾷ δυνάμει· καλεῖται δὲ ὀξὺ φλέγμα τὸ τοιοῦτον. τὸ δ' αὖ μετ'
ἀέρος τηκόμενον ἐκ νέας καὶ ἁπαλῆς σαρκός· τούτου δὲ
d ἀνεμωθέντος καὶ συμπεριληφθέντος ὑπὸ ὑγρότητος, καὶ πομφολύγων συστασῶν ἐκ τοῦ πάθους τούτου, καθ' ἑκάστην μὲν ἀοράτων διὰ σμικρότητα, συναπασῶν δὲ τὸν ὄγκον παρεχομένων ὁρατόν, χρῶμα ἐχουσῶν διὰ τὴν τοῦ ἀφροῦ
5 γένεσιν ἰδεῖν λευκόν· ταύτην πᾶσαν τηκεδόνα ἁπαλῆς σαρκὸς μετὰ πνεύματος συμπλακεῖσαν λευκὸν εἶναι φλέγμα φαμέν, φλέγματος δὲ αὖ νέου συνισταμένου ὀρὸς ἱδρὼς καὶ δάκρυον,
e ὅσα τε ἄλλα τοιαῦτα σώματα τὸ καθ' ἡμέραν χεῖται καθαιρόμενα. καὶ ταῦτα μὲν δὴ πάντα νόσων ὄργανα γέγονεν, ὅταν αἷμα μὴ ἐκ τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πληθύσῃ κατὰ φύσιν,

b 1. παντὶ AVFg Gal. (ed., πάντῃ libr.), cf. Gal.[a]: πανταχῇ C b 2. ᾖ AV Gal.: ἦν F εἴη Cg b 5. ἐρυθρώτερον AVCg: ἐρυθρόν F ἐρυθρότερον Gal. b 6. χολῶδες AVFg: χλοῶδες C Gal., rec. Burnet b 8. ἥ τινες AVFCg Gal. (ed., ἦν τινες libr.): ἦν τινες A^2 (ν s. η) d 6. συμπλακεῖσαν ΥΘ Gal.: συμπλεκεῖσαν AVFCΨ e 1-2. σώματα ... καθαιρόμενα AF: σώματος ... καθαιρόμενον V σῶμα ... καθαιρόμενον Cg e 3. πληθύσῃ AV: πληθὺς ᾖ FC ᾖ πληθὺς g

una parte di carne di maggior vecchiaia, questa, essendo difficile da digerire, diviene nera a causa della combustione di maggior durata, ed essendo amara, perché corrosa via via per intero, attacca pericolo- b
samente tutto ciò che nel corpo non è ancora stato corrotto; e talvolta, quando la componente amara viene maggiormente assottigliata, il colore nero acquisisce una qualità pungente al posto dell'amarezza, mentre altre volte l'amarezza, intinta nel sangue, acquisisce un colore più rosso, dunque, mescolandosi il nero con esso, bilioso; altre volte ancora, quando la carne recente si dissolve a causa del fuoco dell'infiammazione, è il colore giallo a mischiarsi con l'amarezza. A tutti questi fluidi venne così attribuito il nome comune di "bile" da alcuni medici – o anche da qualcuno capace di posare lo sguardo c
su cose molteplici e difformi, ma anche di vedere il singolo genere presente in esse degno di attribuire a tutte il proprio nome – mentre le diverse varietà sono dette specie di bile, e ciascuna di esse ha preso una denominazione propria a seconda del colore. Quanto invece al siero, quello del sangue è un fluido delicato, mentre quello della bile nera è pungente e aggressivo, dal momento che, a causa del calore, si mescola una capacità salata: il flegma di questo tipo si chiama dunque pungente. L'altro deriva invece dalla dissoluzione di carne recente e tenera ed è accompagnato da aria: essendo così gonfiato e d
avvolto tutt'attorno dall'umidità, per questa affezione si compongono delle bolle – invisibili singolarmente a causa della loro piccolezza, ma visibili quando tutte insieme producono una massa – dotate di un colore bianco alla vista a causa della generazione della schiuma; diciamo così che il prodotto di questo intero processo di dissoluzione di carne tenera combinata con soffio d'aria è flegma bianco, e dal flegma composto da carne recente derivano delicato sudore, lacrime e tutti gli altri fluidi simili che i corpi essudano, purificando- e
si quotidianamente. Tutti questi divengono strumenti delle malattie quando il sangue non si riempie, secondo natura, di cibi e bevande,

c 5-6. Gal. *Hipp. Epid. VI* 2, 40 (108, 19-20 et 109, 3-4), *PHP* VIII 5, 23 (508, 34) c 7-d 6. Gal. *PHP* VIII 6, 51-2 (522, 15-21) d 5-6. Gal. *PHP* VIII 6, 53 (522, 26-7)

ἀλλ' ἐξ ἐναντίων τὸν ὄγκον παρὰ τοὺς τῆς φύσεως λαμ-
βάνῃ νόμους. διακρινομένης μὲν οὖν ὑπὸ νόσων τῆς σαρκὸς
ἑκάστης, μενόντων δὲ τῶν πυθμένων αὐταῖς ἡμίσεια τῆς συμ-
φορᾶς ἡ δύναμις· ἀνάληψιν γὰρ ἔτι μετ' εὐπετείας ἴσχει.
84 a τὸ δὲ δὴ σάρκας ὀστοῖς συνδοῦν ὁπότ' ἂν νοσήσῃ, καὶ
μηκέτι αὖ τὸ ἐξ ἰνῶν νάμα καὶ νεύρων ἀποχωριζόμενον ὀστῷ
μὲν τροφή, σαρκὶ δὲ πρὸς ὀστοῦν γίγνηται δεσμός, ἀλλ' ἐκ
λιπαροῦ καὶ λείου καὶ γλίσχρου τραχὺ καὶ ἁλμυρὸν αὐχ-
μῆσαν ὑπὸ κακῆς διαίτης γένηται, τότε ταῦτα πάσχον πᾶν
τὸ τοιοῦτον καταψήχεται μὲν αὐτὸ πάλιν ὑπὸ τὰς σάρκας
καὶ τὰ νεῦρα, ἀφιστάμενον ἀπὸ τῶν ὀστῶν, αἱ δ' ἐκ τῶν
b ῥιζῶν συνεκπίπτουσαι τά τε νεῦρα γυμνὰ καταλείπουσι καὶ
μεστὰ ἅλμης, αὐταὶ δὲ πάλιν εἰς τὴν αἵματος φορὰν ἐμ-
πεσοῦσαι τὰ πρόσθεν ῥηθέντα νοσήματα πλείω ποιοῦσιν.
χαλεπῶν δὲ τούτων περὶ τὰ σώματα παθημάτων γιγνομένων
μείζω ἔτι γίγνεται τὰ πρὸ τούτων· ὅταν ὀστοῦν διὰ πυκνό-
τητα σαρκὸς ἀναπνοὴν μὴ λαμβάνον ἱκανήν, ὑπ' εὐρῶτος
θερμαινόμενον, σφακελίσαν μήτε τὴν τροφὴν καταδέχηται
c πάλιν τε αὐτὸ εἰς ἐκείνην ἐναντίως ἴῃ ψηχόμενον, ἡ δ' εἰς
σάρκας, σαρξ δὲ εἰς αἷμα ἐμπίπτουσα τραχύτερα πάντα τῶν
πρόσθεν τὰ νοσήματα ἀπεργάζηται. τὸ δ' ἔσχατον πάντων,
ὅταν ἡ τοῦ μυελοῦ φύσις ἀπ' ἐνδείας ἢ τινος ὑπερβολῆς
νοσήσῃ, τὰ μέγιστα καὶ κυριώτατα πρὸς θάνατον τῶν νοση-
μάτων ἀποτελεῖ, πάσης ἀνάπαλιν τῆς τοῦ σώματος φύσεως
ἐξ ἀνάγκης ῥυείσης.

Τρίτον δ' αὖ νοσημάτων εἶδος τριχῇ δεῖ διανοεῖσθαι
d γιγνόμενον, τὸ μὲν ὑπὸ πνεύματος, τὸ δὲ φλέγματος, τὸ δὲ
χολῆς. ὅταν μὲν γὰρ ὁ τῶν πνευμάτων τῷ σώματι ταμίας
πλεύμων μὴ καθαρὰς παρέχῃ τὰς διεξόδους ὑπὸ ῥευμάτων

84 a 2. αὖ τὸ AVCΘΨ: αὐτὸ F, rec. Burnet αὖ τῶν Y | νάμα Cornford (p. 339 nt. 2): αἷμα AVFCg, cruc. not. Burnet a 3. τροφή• A^2 (η i.r.): τροφόν VFCΨ τροφήν YΘ b 2. αὐταὶ V: αὖται ACg αὕται F c 1. ἴῃ ψηχόμενον Θ (a.c., ut uid.) sicut edd.^{Plat}: ἴῃ ψυχόμενον AVCΨ ὠσθῇ ψηχόμενον A^2 (γρ i.m.) εἴη τηκόμενον F εἴη ψυχόμενον Y d 3. πλεύμων A^2 (λ i.r.) C: πνεύμων A (ut uid.) VFg

ma accresce la sua massa con i loro contrari, in difformità rispetto alle norme della natura. Dunque, quando singole porzioni di carne sono disgregate da una malattia, ma le loro fondamenta permangono, la capacità dell'azione su di esse dello sventurato movimento è solo dimezzata, perché esse mantengono ancora la possibilità di tornare a ristabilirsi con facilità. Nel momento in cui invece la malattia 84 a
colga ciò che tiene le carni legate alle ossa, e dal canto suo il flusso, separandosi dalle fibre e dai nervi, non porti più nutrimento all'osso e non rappresenti più un legame tra esso e la carne, anzi, seccandosi, da lucente, liscio e viscoso divenga ruvido e salato a causa di una cattiva dieta, ecco che a causa di queste affezioni, in tali condizioni, refluisce in frammenti di nuovo fino alle carni e ai nervi, allontanandosi dalle ossa; allora inoltre le carni, scollandosi al livello delle radi- b
ci, lasciano i nervi scoperti e pieni di sale, ed esse stesse, collassando a loro volta nel corso del sangue, rendono le malattie appena menzionate ancora più severe. Ma pur essendo già queste affezioni che si producono sul corpo difficili da affrontare, ancora più gravi sono quelle che si producono a un livello precedente, quando l'osso, non cogliendo una respirazione adeguata a causa dello spessore delle carni, viene riscaldato dalle muffe: andando in cancrena, non può più recepire il nutrimento e, all'inverso, nel suo logorarsi esso cade in dire- c
zione contraria nel nutrimento, e il nutrimento nelle carni, e le carni, collassando nel sangue, rendono ancora più ruvide tutte le malattie precedenti. L'affezione peggiore di tutte, però, si produce quando, a causa di qualsivoglia carenza o eccesso, si ammali la natura del midollo: vengono a realizzarsi così le malattie più gravi e mortali, perché necessariamente l'intera natura del corpo refluisce al contrario.

Occorre ancora considerare che la terza specie di malattie si produce in tre modi: in un caso a causa del soffio d'aria, in un altro a causa d
del flegma, in un altro ancora a causa della bile. Quando il polmone, dispensatore del soffio d'aria per il corpo, non presenta vie d'uscita pure, perché ostruito da qualche fluido, il soffio d'aria non accede ad

84 d 1-2. Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 30 *AT*

φραχθείς, ἔνθα μὲν οὐκ ἰόν, ἔνθα δὲ πλεῖον ἢ τὸ προσῆκον
πνεῦμα εἰσιόν, τὰ μὲν οὐ τυγχάνοντα ἀναψυχῆς σήπει, τὰ
δὲ τῶν φλεβῶν διαβιαζόμενον καὶ συνεπιστρέφον αὐτὰ
τῆκόν τε τὸ σῶμα εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ διάφραγμά τ' ἴσχον
e ἐναπολαμβάνεται, καὶ μυρία δὴ νοσήματα ἐκ τούτων ἀλγεινὰ
μετὰ πλήθους ἱδρῶτος πολλάκις ἀπείργασται. πολλάκις δ'
ἐν τῷ σώματι διακριθείσης σαρκὸς πνεῦμα ἐγγενόμενον καὶ
ἀδυνατοῦν ἔξω πορευθῆναι τὰς αὐτὰς τοῖς ἐπεισεληλυθόσιν
ὠδῖνας παρέσχεν, μεγίστας δὲ ὅταν περὶ τὰ νεῦρα καὶ τὰ
ταύτῃ φλέβια περιστὰν καὶ ἀνοιδῆσαν τούς τε ἐπιτόνους καὶ
τὰ συνεχῆ νεῦρα οὕτως εἰς τὸ ἐξόπισθεν κατατείνῃ τούτοις·
ἃ δὴ καὶ ἀπ' αὐτοῦ τῆς συντονίας τοῦ παθήματος τὰ νοσή-
ματα τέτανοί τε καὶ ὀπισθότονοι προσερρήθησαν, ὧν καὶ
10 τὸ φάρμακον χαλεπόν· πυρετοὶ γὰρ οὖν δὴ τὰ τοιαῦτα ἐπι-
85 a γιγνόμενοι μάλιστα λύουσιν. τὸ δὲ λευκὸν φλέγμα διὰ τὸ
τῶν πομφολύγων πνεῦμα χαλεπὸν ἀπολῃφθέν, ἔξω δὲ τοῦ
σώματος ἀναπνοὰς ἴσχον ἠπιώτερον μέν, καταποικίλλει δὲ
τὸ σῶμα λεύκας ἀλφούς τε καὶ τὰ τούτων συγγενῆ νοσή-
ματα ἀποτίκτον. μετὰ χολῆς δὲ μελαίνης κερασθὲν ἐπὶ τὰς
περιόδους τε τὰς ἐν τῇ κεφαλῇ θειοτάτας οὔσας ἐπισκεδαννύ-
μενον καὶ συνταράττον αὐτάς, καθ' ὕπνον μὲν ἰὸν πραΰτερον,
b ἐγρηγορόσιν δὲ ἐπιτιθέμενον δυσαπαλλακτότερον· νόσημα
δὲ ἱερᾶς ὂν φύσεως ἐνδικώτατα ἱερὸν λέγεται. φλέγμα
δ' ὀξὺ καὶ ἁλμυρὸν πηγὴ πάντων νοσημάτων ὅσα γίγνεται
καταρροϊκά, διὰ δὲ τοὺς τόπους εἰς οὓς ῥεῖ παντοδαποὺς
ὄντας παντοῖα ὀνόματα εἴληφεν. ὅσα δὲ φλεγμαίνειν λέγεται
τοῦ σώματος, ἀπὸ τοῦ κάεσθαί τε καὶ φλέγεσθαι, διὰ χολὴν

d 5. οὐ] οὖν A^2 (v s. υ) d 6. διαβιαζόμενον AFg (διὰ βιαζόμενον Ψ): διαβι-
βαζόμενον VC d 7. διάφραγμά τ' ἴσχον Schneider, rec. edd.$^{Plat.}$: διάφραγμά
τι σχὸν A διάφραγμα ἴσχον VC διάφραγμα τ' ἴσχον F διάφραγμά τε ἴσχον
g e 6. περιστὰν AV: περιστᾶν FC περιιστὰν g e 10-85 a 1. ἐπιγιγνόμενοι
F: ἐγγιγνόμενοι AVCΘ γιγνόμενοι ΥΨ
85 a 3. σώματος] πνεύματος V b 5. ὀνόματα] νοσήματα g

alcune aree, mentre in altre entra in quantità maggiore di quanto opportuno: nelle prime, non verificandosi il raffreddamento, si produce suppurazione, mentre nelle seconde il soffio d'aria, poiché irrompe nei vasi e li contorce, dissolvendo il corpo viene fermato al suo centro, quando la separazione del diaframma lo trattiene – e proprio a partire da queste condizioni sono prodotte innumerevoli malattie dolorose, spesso accompagnate da abbondante sudorazione. Spesso, d'altro canto, quando le carni si disgregano nel corpo, il soffio d'aria che si genera all'interno e non ha possibilità di dirigersi verso l'esterno produce le stesse pene dei soffi che si introducono, ma sono gravissime quando, collocandosi attorno ai nervi e ai piccoli vasi circostanti e producendo un rigonfiamento, il soffio mette in questo modo in tensione verso la schiena i muscoli e i nervi continui con quelli. Queste malattie hanno ricevuto le loro denominazioni, "tetano" e "opistotono", proprio a partire dall'affezione determinata dalla tensione, e anche la loro cura è difficile da affrontare: in effetti, nella maggior parte dei casi è il sopraggiungere di stati febbrili a risolvere simili quadri. Il flegma bianco produce difficoltà a causa del soffio d'aria nelle bolle nel caso in cui rimanga intrappolato all'interno, mentre se mantiene vie di sfogo verso l'esterno del corpo è più benigno, benché cosparga il corpo di macchie bianche, e genera altre condizioni patologiche congeneri a queste. Se invece esso si mescola con la bile nera, diffondendosi fino ai circuiti nella testa, assolutamente divini, e disturbandoli, quando vi sopraggiunge durante il sonno è più mite, mentre è ben più difficile liberarsene quando attacca chi è in stato di veglia: è detto quindi in modo del tutto giusto "malattia sacra", perché è proprio di una natura sacra. Dal canto suo, il flegma pungente e salato è la fonte di tutte le malattie legate a flussi di catarro, che hanno una varietà di nomi a causa della grande varietà dei luoghi verso cui il catarro fluisce. Le malattie che sono dette "infiammare" il corpo, a partire dal suo "divampare" ed "essere infiammato", si producono invece tutte a causa

e

85 a

b

85 a 1-86 a 2. Gal. *Adu. Iul.* 4, 9-13 (45, 4-46, 19) a 1-5. Gal. *PHP* VIII 6, 52-3 (522, 21-5) b 2-5. Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 31 *AT* b 2-4. Gal. *PHP* VIII 5, 22 (508, 32-3) b 5-7. Gal. *PHP* VIII 5, 22-3 (508, 30-1)

γέγονε πάντα. λαμβάνουσα μὲν οὖν ἀναπνοὴν ἔξω παντοῖα
c ἀναπέμπει φύματα ζέουσα, καθειργνυμένη δ' ἐντὸς πυρίκαυτα
νοσήματα πολλὰ ἐμποιεῖ, μέγιστον δὲ ὅταν αἵματι καθαρῷ
συγκερασθεῖσα τὸ τῶν ἰνῶν γένος ἐκ τῆς ἑαυτῶν διαφορῆ
τάξεως, αἳ διεσπάρησαν μὲν εἰς αἷμα, ἵνα συμμέτρως λεπτό-
5 τητος ἴσχοι καὶ πάχους καὶ μήτε διὰ θερμότητα ὡς ὑγρὸν
ἐκ μανοῦ τοῦ σώματος ἐκρέοι, μήτ' αὖ πυκνότερον δυσκίνητον
d ὂν μόλις ἀναστρέφοιτο ἐν ταῖς φλεψίν. καιρὸν δὴ τούτων
ἵνες τῇ τῆς φύσεως γενέσει φυλάττουσιν· ἃς ὅταν τις καὶ
τεθνεῶτος αἵματος ἐν ψύξει τε ὄντος πρὸς ἀλλήλας συναγ-
ἀγῃ, διαχεῖται πᾶν τὸ λοιπὸν αἷμα, ἐαθεῖσαι δὲ ταχὺ μετὰ
5 τοῦ περιεστῶτος αὐτὸ ψύχους συμπηγνύασιν. ταύτην δὴ
τὴν δύναμιν ἐχουσῶν ἰνῶν ἐν αἵματι χολὴ φύσει παλαιὸν
αἷμα γεγονυῖα καὶ πάλιν ἐκ τῶν σαρκῶν εἰς τοῦτο τετηκυῖα,
θερμὴ καὶ ὑγρὰ κατ' ὀλίγον τὸ πρῶτον ἐμπίπτουσα πήγνυται
e διὰ τὴν τῶν ἰνῶν δύναμιν, πηγνυμένη δὲ καὶ βίᾳ κατα-
σβεννυμένη χειμῶνα καὶ τρόμον ἐντὸς παρέχει. πλείων δ'
ἐπιρρέουσα, τῇ παρ' αὐτῆς θερμότητι κρατήσασα τὰς ἴνας
εἰς ἀταξίαν ζέσασα διέσεισε. καὶ ἐὰν μὲν ἱκανὴ διὰ τέλους
5 κρατῆσαι γένηται, πρὸς τὸ τοῦ μυελοῦ διαπεράσασα γένος
κάουσα ἔλυσεν τὰ τῆς ψυχῆς αὐτόθεν οἷον νεὼς πείσματα
μεθεῖκέν τε ἐλευθέραν, ὅταν δ' ἐλάττων ᾖ τό τε σῶμα
ἀντίσχῃ τηκόμενον, αὐτὴ κρατηθεῖσα ἢ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα
ἐξέπεσεν, ἢ διὰ τῶν φλεβῶν εἰς τὴν κάτω συνωσθεῖσα ἢ
10 τὴν ἄνω κοιλίαν, οἷον φυγὰς ἐκ πόλεως στασιασάσης ἐκ
86 a τοῦ σώματος ἐκπίπτουσα, διαρροίας καὶ δυσεντερίας καὶ τὰ
τοιαῦτα νοσήματα πάντα παρέσχετο. τὸ μὲν οὖν ἐκ πυρὸς
ὑπερβολῆς μάλιστα νοσῆσαν σῶμα συνεχῆ καύματα καὶ

c 1. φύματα] φυσήματα g d 3. ἐν ψύξει A: ἐν ψύχει A^2 (χ s. ξ) VCg Gal. (ed., ἐμψύχει libr.) ἐν ψυχῇ F d 4. αἷμα] σῶμα C | ἐαθεῖσαι AVFCg (ἐαθῖσαι Ψ) Gal. (ed., ἑαθεῖσα libr.): λυθεῖσαι A^2 (λυ s. ἐα) d 5. περιεστῶτος] προεστῶτος g | αὐτὸ AVFg Gal. (ed., αὐτοῦ libr.): αὐτοῦ C e 4. διέσεισε VF Gal. (*Adu. Iul.* ed., διέσωσε libr.): διέσωσε ACg Gal. (*Trem.*) e 5. κρατῆσαι ACg Gal.: κρατήσασα VF

della bile. Quando essa imbocca una via d'uscita verso l'esterno, ribollendo fa emergere escrescenze di ogni tipo, mentre quando rimane si- c
gillata all'interno produce molte malattie infiammatorie; la più grave si produce però quando, mescolandosi con sangue puro, sconvolge il genere delle fibre dal loro ordine proprio: esse erano infatti così distribuite nel sangue, affinché questo acquisisse in modo commisurato finezza e spessore e né sgorgasse dai pori del corpo perché liquido a causa del calore, né al contrario, circolasse a stento nei vasi perché, d
troppo spesso, poco capace di movimento. Ora, è grazie alla generazione della loro natura che le fibre mantengono un giusto equilibrio tra queste condizioni – in effetti, nel momento in cui qualcuno le raccolga, anche quando il sangue è morto e nel processo di condensazione, tutta la componente rimanente del sangue si scoagula, mentre se vi sono lasciate, con il supporto del freddo circostante, lo compattano. Dato che le fibre hanno questa capacità rispetto al sangue e che la bile per natura si produce da sangue vecchio e si dissolve di nuovo in esso a partire dalle carni, quando essa, calda e umida, si riversa nel sangue a poco a poco, dapprima si condensa per la capacità delle fi- e
bre, e poi, condensata e privata a forza del calore, produce gelo e tremori interni. Se invece fluisce in modo massivo, assumendo un'azione dominante a causa del calore che porta con sé, scuote le fibre ribollendo fino a privarle di ogni ordine. Qualora poi sia in grado di acquisire un dominio completo, penetrando fino al genere del midollo, con il suo divampare, scioglie da lì le componenti dell'anima come le gomene di una nave e le lascia libere; quando invece è meno abbondante e il corpo resiste alla dissoluzione, la bile, a sua volta dominata, o si riversa per tutto il corpo oppure, spinta attraverso i vasi verso la cavità alta o quella bassa, si riversa fuori dal corpo come un fuggiasco da una città in conflitto e produce diarree, dissenterie e tutti i disturbi di 86 a
questo tipo. Ancora, soprattutto quando il corpo si ammala a partire da un eccesso di fuoco, si realizzano vampate e febbri continue, men-

b 7-c 2. Gal. *PHP* VIII 6, 48-9 (522, 8-9) d 5-e 4. Gal. *Trem.* 630
86 a 2-8. Gal. *PHP* VIII 6, 39-40 (520, 7-11), Gal.[a] *Comp. Tim.* fr. 32 *AT*

πυρετοὺς ἀπεργάζεται, τὸ δ' ἐξ ἀέρος ἀμφημερινούς, τριταίους δ' ὕδατος διὰ τὸ νωθέστερον ἀέρος καὶ πυρὸς αὐτὸ εἶναι· τὸ δὲ γῆς, τετάρτως ὂν νωθέστατον τούτων, ἐν τετραπλασίαις περιόδοις χρόνου καθαιρόμενον, τεταρταίους πυρετοὺς ποιῆσαν ἀπαλλάττεται μόλις.

Καὶ τὰ μὲν περὶ τὸ σῶμα νοσήματα ταύτῃ συμβαίνει γιγνόμενα, τὰ δὲ περὶ ψυχὴν διὰ σώματος ἕξιν τῇδε. νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν. πᾶν οὖν ὅτι πάσχων τις πάθος ὁπότερον αὐτῶν ἴσχει νόσον προσρητέον, ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ· περιχαρὴς γὰρ ἄνθρωπος ὢν ἢ καὶ τἀναντία ὑπὸ λύπης πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν ἑλεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὔθ' ὁρᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται, λυττᾷ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὴ δυνατός. τὸ δὲ σπέρμα ὅτῳ πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται καὶ καθαπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ συμμέτρου πεφυκὸς ᾖ, πολλὰς μὲν καθ' ἕκαστον ὠδῖνας, πολλὰς δ' ἡδονὰς κτώμενος ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις, ἐμμανὴς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας, νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ἴσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, οὐχ ὡς νοσῶν ἀλλ' ὡς ἑκὼν κακὸς δοξάζεται· τὸ δὲ ἀληθὲς ἡ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία κατὰ τὸ πολὺ μέρος διὰ τὴν ἑνὸς γένους ἕξιν ὑπὸ μανότητος ὀστῶν ἐν σώματι ῥυώδη καὶ ὑγραίνουσαν νόσος ψυχῆς γέγονεν. καὶ

86 a 6. τετάρτως A^{pr}FCg, cf. Gal.^{a}: τέταρτον A (ον s. ως) V Gal.^{gr} c 3. δυνατός] δυνατός ἐστι A^{2} (ἐστι s. ς) c 4. ῥυῶδες AVFCg, cf. Gal.^{a}: ῥοῶδες A^{2} (ο s. υ) γλοιῶδες Gal.^{gr} d 2. ἑκὼν κακὸς AV Gal.: ἑκὼν κακῶς FCg

tre quando ciò accade a partire da un eccesso di aria esse sono quotidiane, e sono invece terzane se si ammala a partire da un eccesso di acqua, poiché essa è più lenta dell'aria e del fuoco; infine, il corpo che si ammala a causa di un eccesso di terra – essendo questa al quarto posto in quanto assolutamente lenta rispetto agli altri elementi, e purificandosi di conseguenza il corpo in cicli di tempo quadrupli – produce febbri quartane, di cui si libera con grande fatica.

Pertanto, così accade che si producano le condizioni patologi- b
che relative al corpo, mentre quelle relative all'anima si producono a causa della disposizione del corpo nel modo seguente. Bisogna certamente concedere che malattia dell'anima è carenza di intelletto e che due sono i suoi generi, l'uno la follia, l'altro l'ignoranza. Dunque, ogni affezione che faccia sì che chi la patisca incorra in una di queste due bisogna chiamarla malattia, come è necessario porre piaceri e dolori, quando sono eccessivi, come le più gravi malattie per l'anima: in effetti, un uomo che sia eccessivamente euforico o che subisca eccessivamente, a causa del dolore, l'affezione opposta, impegnandosi c
inopportunamente a braccare qualcosa o a fuggirne un'altra, non è in grado né di vedere né di ascoltare in modo corretto, ma è preso dalla frenesia e gli è allora possibile partecipare solo in misura minima del ragionamento. Ancora, l'uomo il cui seme si produca per natura abbondante e impetuoso nel midollo, come un albero oltre misura fecondo, nei suoi desideri e in ciò che ne scaturisce coglie di volta in volta molte sofferenze e molti piaceri, e, trascorrendo la maggior parte della sua vita in una condizione di follia a causa dei massimi piaceri e dolori, finisce per avere l'anima malata e priva di senno a causa del d
corpo, e tuttavia non viene ritenuto malato, ma volontariamente vizioso. La verità, invece, è che la sfrenatezza nei piaceri erotici si produce come malattia dell'anima in larga misura a causa della condizione di un unico genere, condizione per cui esso, per la porosità delle ossa, scorre impetuoso nel corpo e lo inumidisce. Quasi tutte le con-

b 2-4. Gal.^{a} *Comp. Tim.* fr. 33 *AT*; Stob. III 4, 98 (III 243, 3-4) c 3-d 5. Gal.^{gr} *Corp. compl.* 50, 6-18 (= Gal.^{a} fr. 35 *AT*) d 5-e 3. Gal.^{gr} *Corp. compl.* 51, 1-6 (= Gal.^{a} fr. 36 *AT*)

σχεδὸν δὴ πάντα ὁπόσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς
ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται· κακὸς
e μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος
καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ
ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται. καὶ πάλιν δὴ τὸ περὶ
τὰς λύπας ἡ ψυχὴ κατὰ ταὐτὰ διὰ σῶμα πολλὴν ἴσχει
5 κακίαν· ὅτου γὰρ ἂν ἢ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἁλυκῶν φλεγ-
μάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα
πλανηθέντες ἔξω μὲν μὴ λάβωσιν ἀναπνοήν, ἐντὸς δὲ εἰλλό-
87 a μενοι τὴν ἀφ' αὑτῶν ἀτμίδα τῇ τῆς ψυχῆς φορᾷ συμμεί-
ξαντες ἀνακερασθῶσι, παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι
μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ ἐλάττω καὶ πλείω πρός τε τοὺς τρεῖς
τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, πρὸς ὃν ἂν ἕκαστ' αὐτῶν
5 προσπίπτῃ, ποικίλλει μὲν εἴδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας
παντοδαπά, ποικίλλει δὲ θρασύτητός τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ
λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας. πρὸς δὲ τούτοις, ὅταν οὕτως
b κακῶς παγέντων πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ
τε καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μαθήματα μηδαμῇ τούτων
ἰατικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ
διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα· ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς
5 φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέ-
φοντας τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μήν, ὅπῃ τις δύναται,
καὶ διὰ τροφῆς καὶ δι' ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων τε φυγεῖν
μὲν κακίαν, τοὐναντίον δὲ ἑλεῖν.

Ταῦτα μὲν οὖν δὴ τρόπος ἄλλος λόγων, τὸ δὲ τούτων

d 6. ἀκράτεια A^4 (ει ex ι) V, cf. Gal.^{a}: ἀκρατία AFCg ἀκρασία Gal.^{gr} e 3. ἄκοντι F Gal.: κακόν τι AVCg e 5. ἡ A: om. V ἢ FCg οἱ Gal.^{gr} (ed., ἡ libr.), cf. Gal.^{a} ἡ Orib. (ed., εἴη libr.) e 7-87 a 1. εἰλλόμενοι AVC Gal. (ed., ἑλκόμενοι libr.): εἱλόμενοι FY (a.c.) εἱλούμενοι ΘΨ ἑλκόμενοι Orib. (ed., ἑλκώμενοι libr.) 87 a 5. δυσθυμίας] δυσφημίας C a 6. θρασύτητός A^2 (ο s. α) VFCg: θρασύτητάς A (sed alt. α i.r.) Gal. a 7. λήθης A^2 (η s. α) VFCg Gal.: λήθας A (α i.r.) b 5. ἀεὶ] δεῖ F b 6. προθυμητέον AVFCg, cf. Gal.^{a}: προτιμητέον F πειρατέον Gal.^{gr}

dizioni che sono considerate mancanza di volontà rispetto ai piaceri e degne di biasimo, perché ritenute vizi volontari, non sono infatti biasimate in modo corretto: nessuno è vizioso volontariamente, ma al e
contrario chi è vizioso diventa vizioso a causa di una qualche cattiva condizione del corpo e di mancata educazione al nutrimento, e tutte queste cose sopravvengono a chiunque come nemiche e senza che questi lo voglia. Per converso, secondo le stesse modalità l'anima acquisisce una grande quantità di vizi a causa del corpo anche in relazione al genere dei dolori. Quando infatti in un qualsiasi essere umano i flegmi pungenti e salati e tutti i succhi amari e biliosi che errano per il corpo non riescono a cogliere una via di sfogo verso l'esterno, e al contrario, intrappolati all'interno, mischiano in una mescolanza 87 a
complessiva le esalazioni che provengono da loro con i movimenti dell'anima, essi producono una molteplicità di condizioni patologiche dell'anima, più o meno gravi o massive, che agiscono rispetto ai tre luoghi dell'anima; in base al luogo su cui ciascuna di esse va a incidere, macchiano l'una con varie forme di scontentezza e affanno, l'altra con varie forme di temerarietà e viltà, l'altra ancora con varie forme di dimenticanza e difficoltà di apprendimento. E quando, in aggiunta a condizioni siffatte, cittadini formati in modo tanto vizioso fanno b
capo a costituzioni viziate e viziati discorsi sono pronunciati nelle città, in pubblico e in privato, e, ancora, a essi non vengono impartiti in alcun modo, fin da giovani, insegnamenti che siano per loro curativi, ecco, in queste condizioni tutti gli uomini viziosi diventano viziosi per queste due ragioni, e assolutamente senza volerlo: per queste cose sono sempre da ritenere responsabili coloro che generano e nutrono più che coloro che sono generati e sono nutriti, e occorre sforzarsi, nella misura del possibile, di fuggire il vizio e perseguire il suo opposto attraverso il nutrimento, le occupazioni e gli insegnamenti.

Un altro è il genere di discorsi che riguarda tali argomenti, mentre

e 5-87 a 7. Gal.^{gr} *Corp. compl.* 49, 14-50, 2 (= Gal.^{a} fr. 37 *AT*) e 5-87 a 4. Orib. 58 (IV 159, 1-6)
87 b 3-6. Gal.^{gr} *Corp. compl.* 71, 19-22 (= Gal.^{a} fr. 38 *AT*) b 6-8. Gal.^{gr} *Corp. compl.* 71, 22-72, 2 et 72, 10-2 (= Gal.^{a} fr. 39 *AT*)

c ἀντίστροφον αὖ, τὸ περὶ τὰς τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπείας αἷς αἰτίαις σῴζεται, πάλιν εἰκὸς καὶ πρέπον ἀνταποδοῦναι· δικαιότερον γὰρ τῶν ἀγαθῶν πέρι μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν ἴσχειν λόγον. πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον·
5 καὶ ζῷον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον. συμμετριῶν δὲ τὰ μὲν σμικρὰ διαισθανόμενοι συλλογιζόμεθα, τὰ δὲ κυριώ-
d τατα καὶ μέγιστα ἀλογίστως ἔχομεν. πρὸς γὰρ ὑγιείας καὶ νόσους ἀρετάς τε καὶ κακίας οὐδεμία συμμετρία καὶ ἀμετρία μείζων ἢ ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό· ὧν οὐδὲν σκοποῦμεν οὐδ' ἐννοοῦμεν, ὅτι ψυχὴν ἰσχυρὰν καὶ πάντῃ μεγάλην ἀσθενέστερον καὶ
5 ἔλαττον εἶδος ὅταν ὀχῇ, καὶ ὅταν αὖ τοὐναντίον συμπαγῆτον τούτῳ, οὐ καλὸν ὅλον τὸ ζῷον – ἀσύμμετρον γὰρ ταῖς μεγίσταις συμμετρίαις – τὸ δὲ ἐναντίως ἔχον πάντων θεαμάτων τῷ δυναμένῳ καθορᾶν κάλλιστον καὶ ἐρασμιώτατον.
e οἷον οὖν ὑπερσκελὲς ἢ καί τινα ἑτέραν ὑπέρεξιν ἄμετρον ἑαυτῷ τι σῶμα ὂν ἅμα μὲν αἰσχρόν, ἅμα δ' ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν πόνων πολλοὺς μὲν κόπους, πολλὰ δὲ σπάσματα καὶ διὰ τὴν παραφορότητα πτώματα παρέχον μυρίων κακῶν
5 αἴτιον ἑαυτῷ, ταὐτὸν δὴ διανοητέον καὶ περὶ τοῦ συναμφοτέρου, ζῷον ὃ καλοῦμεν, ὡς ὅταν τε ἐν αὐτῷ ψυχὴ κρείτ-
88 a των οὖσα σώματος περιθύμως ἴσχῃ, διασείουσα πᾶν αὐτὸ ἔνδοθεν νόσων ἐμπίμπλησι, καὶ ὅταν εἴς τινας μαθήσεις καὶ ζητήσεις συντόνως ἴῃ, κατατήκει, διδαχάς τ' αὖ καὶ μάχας ἐν λόγοις ποιουμένη δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ δι' ἐρίδων καὶ φιλονι-
5 κίας γιγνομένων διάπυρον αὐτὸ ποιοῦσα σαλεύει, καὶ ῥεύματα ἐπάγουσα, τῶν λεγομένων ἰατρῶν ἀπατῶσα τοὺς πλείστους, τἀναίτια αἰτιᾶσθαι ποιεῖ· σῶμά τε ὅταν αὖ μέγα καὶ ὑπέρψυχον σμικρᾷ συμφυὲς ἀσθενεῖ τε διανοίᾳ γένηται, διττῶν

d 3-4. οὐδ' ἐννοοῦμεν AVg: οὐδὲ νοοῦμεν FC d 5. ὀχῇ FCg: σχῇ AV d 5-6. συμπαγῆτον AVΥΨ: συμπαγῆ τὸν FCΘ d 6. τούτῳ Ag: τοῦτο VFC e 1. ὑπέρεξιν FΘ: ὑπὲρ ἕξιν AVCΥΨ
88 a 3. συντόνως A^2 (συν s. εὐ) VFC: εὐτόνως A συντόμως g a 5. σαλεύει A^2 (γρ i.m.): λύει AVFCg a 7. τἀναίτια edd.^{Plat}: τἀναντία ACg τὰ ἀναίτια VF a 7-8. ὑπέρψυχον AFCΘΨ: ὑπέρψυχων (sic) V ὑπέρψυχρον A^2 (ρ s. χο) Y (a.c., ut uid.), cf. Int. Arm.

è ora appropriato e conforme al verosimile rivolgerci all'altra faccia di c
tutto questo, quella relativa alle cure dei corpi e dei processi valutativi, cure attraverso le quali essi vengono ristabiliti: è infatti più giusto un discorso che si soffermi sui beni più che sui mali. Davvero tutto ciò che è buono è bello, e ciò che è bello non è privo di misura; pertanto bisogna porre che un vivente siffatto vada anche a essere ben proporzionato. Tuttavia, nel nostro percepire distintamente le buone proporzioni, riflettiamo sulle cose di scarsa entità e non rivolgiamo invece il pensiero a quelle più importanti e più grandi. Così, rispetto d
a condizioni sane o patologiche e virtù o vizi, nessuna proporzione e assenza di misura è maggiore di quella che una certa anima contrae rispetto a un determinato corpo; ma noi non indaghiamo nessuna di queste, né consideriamo che, quando una struttura visibile più debole e piccola conduce un'anima forte e grande sotto ogni aspetto, e quando invece le due cose sono congiunte in modo opposto, il vivente, privo di proporzione rispetto alle più grandi proporzioni, nel suo insieme non è bello, mentre il vivente che si trova in condizioni contrarie si mostra come il più bello e amabile spettacolo visibile per chi sia capace di contemplarlo. Un corpo che abbia una gamba più e
lunga, o che abbia una qualsiasi altra caratteristica eccessiva, essendo sproporzionato di per sé da un lato è brutto, dall'altro è causa per sé stesso di infiniti vizi perché, nell'interazione tra gli sforzi, si procura molte sofferenze, molte torsioni e cadute a causa del suo claudicare. Esattamente lo stesso bisogna considerare anche circa quel complesso delle due componenti che chiamiamo vivente: quando in esso l'anima, essendo dominante sul corpo, è colma di animosità, scuo- 88 a
tendolo tutto dall'interno lo riempie di malattie; quando si volge intensamente a ricerche e all'apprendimento, lo consuma; e, ancora, ammaestrando e producendosi in guerre di discorsi in pubblico e in privato, lo fa vibrare infiammandolo attraverso le contese e la tensione verso la vittoria che vi si ingenerano; e in tutti questi casi, smuovendo i flussi, l'anima fa sì che siano ritenute cause cose che non lo sono, perché inganna la maggior parte dei cosiddetti medici. Ancora, quando un corpo grande e troppo forte per la rispettiva anima si trova connaturato a una capacità di pensiero piccola e debole, poi-

b ἐπιθυμιῶν οὐσῶν φύσει κατ' ἀνθρώπους, διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ δὲ τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως, αἱ τοῦ κρείττονος κινήσεις κρατοῦσαι καὶ τὸ μὲν σφέτερον αὔξουσαι, τὸ δὲ τῆς ψυχῆς κωφὸν καὶ δυσμαθὲς ἀμνῆμόν τε ποιοῦσαι,
5 τὴν μεγίστην νόσον ἀμαθίαν ἐναπεργάζονται. μία δὴ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσορρόπω καὶ
c ὑγιῆ. τὸν δὴ μαθηματικὸν ἤ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοίᾳ κατεργαζόμενον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀποδοτέον κίνησιν, γυμναστικῇ προσομιλοῦντα, τόν τε αὖ σῶμα ἐπι-
5 μελῶς πλάττοντα τὰς τῆς ψυχῆς ἀνταποδοτέον κινήσεις, μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ προσχρώμενον, εἰ μέλλει δικαίως τις ἅμα μὲν καλός, ἅμα δὲ ἀγαθὸς ὀρθῶς κεκλῆσθαι. κατὰ δὲ ταὐτὰ ταῦτα καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον, τὸ τοῦ παντὸς
d ἀπομιμούμενον εἶδος· τοῦ γὰρ σώματος ὑπὸ τῶν εἰσιόντων καομένου τε ἐντὸς καὶ ψυχομένου, καὶ πάλιν ὑπὸ τῶν ἔξωθεν ξηραινομένου καὶ ὑγραινομένου καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα πάσχοντος ὑπ' ἀμφοτέρων τῶν κινήσεων, ὅταν μέν τις ἡσυχίαν
5 ἄγον τὸ σῶμα παραδιδῷ ταῖς κινήσεσι, κρατηθὲν διώλετο, ἐὰν δὲ ἥν τε τροφὸν καὶ τιθήνην τοῦ παντὸς προσείπομεν μιμῆταί τις, καὶ τὸ σῶμα μάλιστα μὲν μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγειν ἐᾷ, κινῇ δὲ καὶ σεισμοὺς ἀεί τινας ἐμποιῶν αὐτῷ διὰ
e παντὸς τὰς ἐντὸς καὶ ἐκτὸς ἀμύνηται κατὰ φύσιν κινήσεις, καὶ μετρίως σείων τά τε περὶ τὸ σῶμα πλανώμενα παθήματα καὶ μέρη κατὰ συγγενείας εἰς τάξιν κατακοσμῇ πρὸς ἄλληλα, κατὰ τὸν πρόσθεν λόγον ὃν περὶ τοῦ παντὸς ἐλέγομεν, οὐκ

b 5. δὴ AVF: δ' ἡ CΘ δὲ Y δὲ ἡ Ψ c 4. ἀνταποδοτέον AFCYΨ: ἀποδοτέον VΘ d 5. ἄγον AVFYΘ Stob.: ἄγων CΨ e 4. ἐλέγομεν] λέγομεν A

ché due sono i desideri che per natura appartengono all'uomo, uno b
di nutrimento a causa del corpo, l'altro di intelligenza a causa di ciò
che di massimamente divino c'è in noi, i movimenti di quello che do-
mina, da un lato dominando a loro volta e accrescendo l'importanza
della loro componente, dall'altro rendendo la componente dell'anima
ottusa, incapace di apprendimento e di ricordo, producono la malat-
tia più grave, l'ignoranza. Solo una è la salvezza da entrambi, ovvero
non muovere né l'anima senza il corpo né il corpo senza l'anima, af-
finché, difendendosi l'uno dall'altro, divengano entrambi equilibrati
e sani. Pertanto, se qualcuno vuole essere definito da un lato giusta- c
mente come bello, dall'altro correttamente come buono, occorre che
chi si dedica all'apprendimento o attiva una qualche altra cura rigo-
rosa per il pensiero eserciti anche il movimento del corpo praticando
la ginnastica, e per converso che chi plasma con cura il proprio cor-
po eserciti in risposta anche i movimenti dell'anima servendosi della
musica e di ogni forma di amore per la sapienza. Del resto, secondo
le stesse modalità, imitando la forma visibile dell'universo occorre cu-
rare sia queste componenti sia le diverse parti. In effetti, poiché il cor- d
po è riscaldato o raffreddato al suo interno a causa di ciò che vi en-
tra dall'esterno, e ancora è seccato e inumidito da ciò che si trova al
di fuori, e dunque subisce le affezioni che conseguono da questi og-
getti a causa di entrambi i movimenti, quando si consegni il corpo, in
condizione di quiete, a questi movimenti, esso, essendone dominato,
viene distrutto; qualora invece si imiti quella che chiamammo balia e
nutrice dell'universo, e ancora da un lato non si abbandoni mai, per
quanto possibile, il corpo in una condizione di quiete, e dall'altro lo
si muova e, scuotendolo costantemente, si difendano tutti i suoi mo- e
vimenti interni ed esterni conformi alla natura, se lo si scuoterà nel-
la giusta misura, si giungerà a disporre secondo congenericità, in un
ordine armonico reciproco, le affezioni che errano per il corpo e le
sue parti. Così, secondo quel discorso che abbiamo enunciato prece-
dentemente circa l'universo, non si lascerà che, disponendo le parti

88 c 1-3. Phot. II 531 (μ 22) c 7-89 b 3. Stob. IV 37, 26 (IV 894, 16-895, 21)

ἐχθρὸν παρ' ἐχθρὸν τιθέμενον ἐάσει πολέμους ἐντίκτειν τῷ σώματι καὶ νόσους, ἀλλὰ φίλον παρὰ φίλον τεθὲν ὑγίειαν
89 a ἀπεργαζόμενον παρέξει. τῶν δ' αὖ κινήσεων ἡ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὑτοῦ ἀρίστη κίνησις – μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ καὶ τῇ τοῦ παντὸς κινήσει συγγενής – ἡ δὲ ὑπ' ἄλλου χείρων· χειρίστη δὲ ἡ κειμένου τοῦ σώματος καὶ ἄγοντος ἡσυχίαν δι' ἑτέρων αὐτὸ κατὰ μέρη κινοῦσα. διὸ δὴ τῶν καθάρσεων καὶ συστάσεων τοῦ σώματος ἡ μὲν διὰ τῶν γυμνασίων ἀρίστη, δευτέρα δὲ ἡ διὰ τῶν αἰωρήσεων κατά τε τοὺς πλοῦς καὶ ὅπῃπερ ἂν ὀχήσεις ἄκοποι γίγνωνται, τρίτον δὲ εἶδος κι-
b νήσεως σφόδρα ποτὲ ἀναγκαζομένῳ χρήσιμον, ἄλλως δὲ οὐδαμῶς τῷ νοῦν ἔχοντι προσδεκτέον, τὸ τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως γιγνόμενον ἰατρικόν. τὰ γὰρ νοσήματα, ὅσα μὴ μεγάλους ἔχει κινδύνους, οὐκ ἐρεθιστέον φαρμακείαις. πᾶσα γὰρ σύστασις νόσων τρόπον τινὰ τῇ τῶν ζῴων φύσει προσ-
c έοικε, καὶ γὰρ ἡ τούτων σύνοδος ἔχουσα τεταγμένους τοῦ βίου γίγνεται χρόνους τοῦ τε γένους σύμπαντος, καὶ καθ' αὐτὸ τὸ ζῷον εἱμαρμένον ἕκαστον ἔχον τὸν βίον φύεται, χωρὶς τῶν ἐξ ἀνάγκης παθημάτων· τὰ γὰρ τρίγωνα εὐθὺς κατ' ἀρχὰς ἑκάστου δύναμιν ἔχοντα συνίσταται μέχρι τινὸς χρόνου δυνατὰ ἐξαρκεῖν, οὗ βίον οὐκ ἄν ποτέ τις εἰς τὸ πέραν ἔτι βιώῃ. τρόπος οὖν ὁ αὐτὸς καὶ τῆς περὶ τὰ νοσή-
d ματα συστάσεως· ἦν ὅταν τις παρὰ τὴν εἱμαρμένην τοῦ χρόνου φθείρῃ φαρμακείαις, ἅμα ἐκ σμικρῶν μεγάλα καὶ πολλὰ ἐξ ὀλίγων νοσήματα φιλεῖ γίγνεσθαι. διὸ παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις πάντα τὰ τοιαῦτα, καθ' ὅσον ἂν ᾖ τῳ σχολή, ἀλλ' οὐ φαρμακεύοντα κακὸν δύσκολον ἐρεθιστέον.

89 a 6. συστάσεων AVFg: συστάσεως C Stob. b 2. προσδεκτέον] προσκτατέον A^2 (κτα s. δεκ) b 4. φαρμακείαις A^2 (ις s. ι) g: φαρμακείᾳ AV φαρμακίαις FC c 3. οὗ AV: οὐ FCg c 4. ὁ A^2 (add. extra uersum): om. AVFCg

l'una vicina all'altra come nemiche, esse generino nel corpo guerre e malattie, ma si farà in modo che esse, poste l'una vicino all'altra come amiche, realizzino una condizione di salute. D'altro canto, dei movimenti il migliore è quello prodotto all'interno di un corpo vivente e a causa del vivente stesso – perché è quello massimamente congenere al pensiero e al movimento dell'universo – mentre il movimento causato da qualcos'altro è peggiore; ma quello peggiore di tutti è il movimento prodotto attraverso altre cause e che muove un corpo, che di per sé giace in condizione di quiete, solo rispetto ad alcune parti. Proprio per questo, tra le azioni di purificazione e composizione del corpo, quella che si esplica attraverso esercizi fisici è la migliore; di secondo grado è quella prodotta attraverso i movimenti oscillatori delle navi o da qualsiasi mezzo di trasporto che non si debba spostare a forza; la terza forma di movimento, infine, utile solo nelle circostanze in cui sia una soluzione assolutamente forzata, ma che altrimenti non deve essere ammessa in alcun modo da chi sia dotato di intelletto, è quella prodotta per via medica, propria della purificazione attraverso farmaci. Le condizioni patologiche che non comportano grandi pericoli, infatti, non bisogna irritarle con l'impiego di farmaci. Ogni composizione patologica somiglia in qualche modo alla natura dei viventi, e la costituzione di questi si produce in modo tale da avere tempi determinati di vita, sia propri di ogni genere sia in relazione a un determinato vivente, ciascuno dei quali nasce con una vita già assegnata (fatte salve le affezioni prodotte da una qualche necessità): i triangoli, infatti, avendo fin dall'inizio ciascuno una certa capacità, sono composti in modo tale da essere capaci di sussistere fino a un dato tempo, limite oltre il quale nessuno potrebbe mai continuare a vivere. Lo stesso discorso vale pertanto anche per la composizione relativa alle condizioni patologiche: nel momento in cui qualcuno la corrompa con l'impiego di farmaci contravvenendo alla durata che le è assegnata, solitamente le condizioni patologiche divengono a un tempo da leggere, gravi, e da poche, molte. Per questo bisogna guidare tutte le condizioni siffatte con delle diete, nella misura in cui la tranquillità ce lo conceda, e non irritare un vizio difficile da gestire ricorrendo all'uso di farmaci.

89 a b c d

Καὶ περὶ μὲν τοῦ κοινοῦ ζῴου καὶ τοῦ κατὰ τὸ σῶμα αὐτοῦ μέρους, ᾗ τις ἂν καὶ διαπαιδαγωγῶν καὶ διαπαιδαγωγούμενος ὑφ' αὑτοῦ μάλιστ' ἂν κατὰ λόγον ζῴη, ταύτῃ λελέχθω· τὸ δὲ δὴ παιδαγωγῆσον αὐτὸ μᾶλλόν που καὶ πρότερον παρασκευαστέον εἰς δύναμιν ὅτι κάλλιστον καὶ ἄριστον εἰς τὴν παιδαγωγίαν εἶναι. δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ τούτων
e διελθεῖν ἱκανὸν ἂν γένοιτο αὐτὸ καθ' αὑτὸ μόνον ἔργον, τὸ δ' ἐν παρέργῳ κατὰ τὰ πρόσθεν ἑπόμενος ἄν τις οὐκ ἀπὸ τρόπου τῇδε σκοπῶν ὧδε τῷ λόγῳ διαπεράναιτ' ἄν. καθάπερ εἴπομεν πολλάκις ὅτι τρία τριχῇ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἴδη κατῴκισται, τυγχάνει δὲ ἕκαστον κινήσεις ἔχον, οὕτω κατὰ ταὐτὰ καὶ νῦν ὡς διὰ βραχυτάτων ῥητέον ὅτι τὸ μὲν αὐτῶν ἐν ἀργίᾳ διάγον καὶ τῶν ἑαυτοῦ κινήσεων ἡσυχίαν ἄγον ἀσθενέστατον ἀνάγκη γίγνεσθαι, τὸ δ' ἐν γυμνασίοις ἐρρωμενέστα-
90 a τον· διὸ φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους. τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν
b ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα. τῷ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακότι καὶ ταῦτα δια-

d 3. διαπαιδαγωγῶν A: διὰ παιδαγωγῶν VFCg e 2. τὰ] τὸ A | ἀπὸ A (ut uid.) F: ἄπο (sic) V ἅπο A^4 uel A^5 (acc. s. o ras. del. et acc. s. α add.) Cg, rec. Burnet 90 a 3. αὐτὸ AVFg *AGM* Gal. (*Cons.* libr. et ed.; *PHP* ed., etiam αὐτὸς uel αὐτῷ libr.), cf. Procl.^{a}: αὐτῷ C a 4. θεὸς AVFCg *AGM* Iul.: ὁ θεὸς Gal., cf. Stob. II 53, 3-4 | οἰκεῖν] οἰκεῖα g b 2. ἐπιθυμίας A^2 (ἐπι s. προ) FCg Ael. Gal. Iambl., cf. Gal.^{a} *Comp. Tim.* 23, 34 (= 94 K. – W. *AT*) et Procl.^{a}: προθυμίας AV | περὶ AV Gal. Iambl. Phot. Suid., cf. Procl.^{a}: om. FCg Ael. | τετευτακότι AVC Ael. Gal. (ed., τετυχηκότι libr.) Phot. Suid., cf. Procl.^{a}: τετευκότι Fg om. Iambl.

Sia realizzato in questo modo il discorso sul vivente nel suo insieme
e sulla parte relativa al corpo, sul modo in cui, guidando e facendosi
guidare da sé stessi, si possa vivere al massimo grado secondo ragio-
ne; pertanto, la forma che guiderà occorre in qualche modo prepa-
rarla prima e in modo maggiore, perché secondo le sue capacità sia
quanto più possibile bella e buona al fine di questa azione di guida.
Certo, per passare in rassegna con precisione tutto questo potrebbe e
essere efficace solo un'impresa a sé stante, ma un trattamento secon-
dario, proseguendo sulla linea di quanto detto in precedenza, si po-
trebbe produrre con un discorso in modo non inadeguato riflettendo
come segue. Come abbiamo detto varie volte che tre forme dell'ani-
ma sono state insediate in noi in tre luoghi separati, ciascuna dotata di
movimenti, così di conseguenza anche ora occorre dire, nel modo più
conciso possibile, che quella che tra esse trascorre il tempo nell'inatti-
vità e infonde quiete ai propri movimenti diviene necessariamente la
più debole, mentre quella che viene sottoposta a esercizio diviene la
più forte; per questo bisogna sorvegliare affinché le forme dell'anima 90 a
abbiano tra loro movimenti ben proporzionati. Ora, in relazione a ciò
che riguarda la forma dell'anima che esercita in noi maggior potere,
bisogna ragionare in questo modo, affermando in modo assolutamen-
te corretto che un dio l'ha data a ciascuno di noi come un demone, e
proprio questo è ciò che diciamo sì aver sede nella sommità del no-
stro corpo, ma anche innalzarci da terra verso la sua dimora origina-
ria del cielo, perché non siamo piante terrestri, ma celesti: facendo sì
che le nostre radici e la nostra origine affondino in quel luogo, da cui
nacque la prima generazione dell'anima, la forma divina può rendere b
retto il nostro intero corpo. Dunque, in chi si è occupato dei deside-
ri o dell'amore per le vittorie e si è dato profondo affanno per questi,

89 d 7-e 1. Meth. *Res.* I 45, 5 (295, 3-4) e 3-90 c 7. Gal. *Cons.* 26, 1-27, 12 e 3-90 a 2. Procl.ª *Tim.* V 276 (= fr. 40 *AT*) e 3-5. Gal. *PHP* VI 2, 10-1 (370, 12-3) e 6-90 a 2. Iambl. *Protr.* 61, 16-9
90 a 2-b 1. Procl.ª *Tim.* V 282 (= fr. 41 *AT*) a 2-7. *AGM* 312, 20-5 a 2-6. Gal. *PHP* VI 2, 8-9 (370, 4-7) a 3-6. Iul. *Or.* 3, 15 (I 1, 140, 16-9) b 1-d 7. Iambl. *Protr.* 61, 23-62, 17 b 1-c 4. Procl.ª *Tim.* V 292 (= fr. 42 *AT*) b 1-2. Ael. 144, 7-8 (τ 11); Phot. III 466 (τ 219); Suid. IV 534, 14 (τ 431)

πονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι, καὶ παντάπασιν καθ' ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι, τούτου μηδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ηὐξηκότι· τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὑτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι, τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

Καὶ δὴ καὶ τὰ νῦν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς παραγγελθέντα διεξελθεῖν περὶ τοῦ παντὸς μέχρι γενέσεως ἀνθρωπίνης σχεδὸν ἔοικε τέλος ἔχειν. τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα ἢ γέγονεν αὖ, διὰ βραχέων ἐπιμνηστέον, ὃ μή τις ἀνάγκη μηκύνειν· οὕτω γὰρ ἐμμετρότερός τις ἂν αὐτῷ δόξειεν περὶ τοὺς τούτων λόγους εἶναι. τῇδ' οὖν τὸ τοιοῦτον ἔστω λεγόμενον. τῶν γενομένων ἀνδρῶν ὅσοι δειλοὶ καὶ τὸν βίον ἀδίκως διῆλθον, κατὰ λόγον τὸν εἰκότα γυναῖκες μετεφύοντο ἐν τῇ δευτέρᾳ

b 6. φιλομαθίαν AV Gal. (ed., φιλομαθίας libr.), cf. Procl.ᵃ: φιλομάθειαν A^4 (ει ex ι) Y Iambl. (ed., φιλομαθείας libr.) φιλομαθίας FCΘΨ | ἀληθεῖς AVF, cf. Procl.ᵃ: τῆς ἀληθείας Cg Gal. Iambl. c 3. ἀνθρωπίνῃ φύσει F Gal. Iambl., cf. Procl.ᵃ: ἀνθρωπίνη φύσις AVCg, rec. Cornford (p. 354 nt. 1) c 5. ἑαυτῷ Iambl.: ἐν αὐτῷ ACΨ ἐν ἑαυτῷ V αὐτῷ F ἐν αὐτῷ YΘ Gal. (ed., αὐτῷ libr.) c 6. παντὸς] πάντας A^2 (α ex ο) d 3. τὸ ACg Iambl.: τοῦ VF, fort. recte e 5. ἐμμετρότερός] εὐμετρότερός g

necessariamente verranno a essersi generate opinioni tutte mortali, e costui non tralascerà nulla, neanche una piccola cosa, che lo renda in assoluto quanto più possibile mortale, perché ha rafforzato la forma siffatta; chi invece si è impegnato seriamente nell'amore per l'apprendimento e nei pensieri veri, e ha esercitato soprattutto queste tra le sue capacità, è assolutamente necessario che, se davvero può afferrare la verità, attinga a pensieri immortali e divini e, nella misura in cui a una natura umana è concesso di aver parte dell'immortalità, non la tralasci in nessuna misura, e ancora, poiché si prende costantemente cura della forma divina e il demone di cui è in possesso, che è insediato in lui, è in una condizione di buon ordine, sia straordinariamente felice. La cura per ognuno di ogni cosa è pertanto una sola, conferire a ogni componente nutrimenti e movimenti appropriati; ma per la forma divina che è in noi movimenti congeneri sono i pensieri e i circuiti dell'universo: questi dunque ciascuno deve seguire, rettificando le orbite nella testa relative alla generazione, che si erano corrotte, grazie all'apprendimento delle armonie e dei circuiti dell'universo, e assimilare la componente intelligente all'oggetto di intellezione secondo l'antica natura, e così, realizzando questa assimilazione, raggiungere il fine compiuto della vita migliore predisposta dagli dèi per gli uomini, per il tempo presente e quello futuro.

Pare così quasi aver raggiunto il suo fine compiuto ciò che da principio ci si era proposti di considerare, circa il cosmo fino alla generazione umana. In realtà occorre ancora menzionare brevemente in che modo abbiano avuto a loro volta generazione gli altri viventi, argomento su cui non c'è alcuna necessità di indugiare: in questo modo, infatti, si potrà ritenere di essere stati ben misurati nei discorsi su questi argomenti. Tale aspetto sia trattato nel modo che segue. Di coloro che sono nati maschi, i vili e quelli che hanno trascorso la loro vita ingiustamente, secondo il discorso verosimile, si trasformarono in donne nella seconda generazione. Fu

c 4-7. Procl.[a] *Tim.* V 296 (= fr. 43 *AT*) d 4-7. Clem. *Strom.* V 14, 96, 2; Eus. XIII 13, 17 e 1-92 c 9. Stob. I 47, 1 (I 298, 9-300, 29)

91 a γενέσει· καὶ κατ' ἐκεῖνον δὴ τὸν χρόνον διὰ ταῦτα θεοὶ τὸν τῆς συνουσίας ἔρωτα ἐτεκτήναντο, ζῷον τὸ μὲν ἐν ἡμῖν, τὸ δ' ἐν ταῖς γυναιξὶν συστήσαντες ἔμψυχον, τοιῷδε τρόπῳ ποιήσαντες ἑκάτερον. τὴν τοῦ ποτοῦ διέξοδον, ᾗ διὰ τοῦ
5 πλεύμονος τὸ πῶμα ὑπὸ τοὺς νεφροὺς εἰς τὴν κύστιν ἐλθὸν καὶ τῷ πνεύματι θλιφθὲν συνεκπέμπει δεχομένη, συνέτρησαν εἰς τὸν ἐκ τῆς κεφαλῆς κατὰ τὸν αὐχένα καὶ διὰ τῆς ῥάχεως
b μυελὸν συμπεπηγότα, ὃν δὴ σπέρμα ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις εἴπομεν· ὁ δέ, ἅτ' ἔμψυχος ὢν καὶ λαβὼν ἀναπνοήν, τοῦθ' ἥπερ ἀνέπνευσεν, τῆς ἐκροῆς ζωτικὴν ἐπιθυμίαν ἐμποιήσας αὐτῷ, τοῦ γεννᾶν ἔρωτα ἀπετέλεσεν. διὸ δὴ τῶν μὲν
5 ἀνδρῶν τὸ περὶ τὴν τῶν αἰδοίων φύσιν ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατὲς γεγονός, οἷον ζῷον ἀνυπήκοον τοῦ λόγου, πάντων δι' ἐπιθυμίας οἰστρώδεις ἐπιχειρεῖ κρατεῖν· αἱ δ' ἐν
c ταῖς γυναιξὶν αὖ μῆτραί τε καὶ ὑστέραι λεγόμεναι διὰ τὰ αὐτὰ ταῦτα, ζῷον ἐπιθυμητικὸν ἐνὸν τῆς παιδοποιίας, ὅταν ἄκαρπον παρὰ τὴν ὥραν χρόνον πολὺν γίγνηται, χαλεπῶς ἀγανακτοῦν φέρει, καὶ πλανώμενον πάντῃ κατὰ τὸ σῶμα,
5 τὰς τοῦ πνεύματος διεξόδους ἀποφράττον, ἀναπνεῖν οὐκ ἐῶν εἰς ἀπορίας τὰς ἐσχάτας ἐμβάλλει καὶ νόσους παντοδαπὰς ἄλλας παρέχει, μέχριπερ ἂν ἑκατέρων ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ
d ἔρως, συναγαγόντες – οἷον ἀπὸ δένδρων καρπὸν καταδρέψαντες, ὡς εἰς ἄρουραν τὴν μήτραν ἀόρατα ὑπὸ σμικρότητος καὶ ἀδιάπλαστα ζῷα κατασπείραντες – καὶ πάλιν διακρίναντες, μεγάλα ἐντὸς ἐκθρέψωνται καὶ μετὰ τοῦτο εἰς φῶς ἀγαγόν-
5 τες ζῴων ἀποτελέσωσι γένεσιν. γυναῖκες μὲν οὖν καὶ τὸ

91 a 5. πῶμα edd.[Plat] sicut Stob. (ed., σῶμα libr.): πόμα A (acc. add., o i.r.) VCg πωμα A[pr] σῶμα F d 1. συναγαγόντες AVFC Philopon. Porph. Stob.: συνδιαγαγόντες A[2] (δι s. να) ἐξαγαγόντες g | καταδρέψαντες AVFCg Philopon. Porph., cf. Gal.[a]: ἀποδρέψαντες A[2] (ἀπο s. κατα) Stob.

proprio in quel momento che, per tali ragioni, gli dèi costruirono 91 a
l'amore per la congiunzione sessuale, componendo un vivente animato in noi e uno nelle donne e producendo ciascuno dei due nel modo seguente. Essi perforarono la via preposta ai liquidi ingeriti – attraverso cui questi, passando per i polmoni fin sotto i reni, sboccano nella vescica, da cui, dopo essere stati raccolti, vengono spinti fuori per mezzo del soffio d'aria – producendo un dotto b
verso il midollo compattato, che origina dalla testa, segue il collo e attraversa il rachide; proprio questo, nei precedenti discorsi, lo abbiamo detto seme. Esso, poiché è animato e trova una via di sfogo, producendo nella parte in cui è posta questa via un desiderio vitale di emissione, realizza amore per la procreazione. Proprio per questo l'organo che si trova presso le pudenda maschili, generato insensibile alla persuasione e soggetto solo al proprio comando, come un vivente sordo al ragionamento, tende a comandare ogni cosa facendo leva su desideri violenti. D'altro canto, per le stesse ragioni, in ciò che nelle donne si chiama "matrice" e "utero" risiede un vivente caratterizzato dal desiderio di produrre figli, che, quando rimane privo di frutti oltre il tempo opportuno, irritandosi, soffre e, vagando per tutte le parti del corpo e ostruendo la fuoriuscita del soffio d'aria, poiché non consente la respirazione porta alle difficoltà più estreme e procura altre malattie di ogni tipo. Tutto ciò accade fino a che il desiderio e l'amore di entrambi, congiungendoli – come cogliendo un frutto dagli alberi, d
poiché seminano nella matrice femminile, come un terreno arato, viventi informi e invisibili per la loro piccolezza – e poi di nuovo separandoli, nutrano quei viventi nella matrice femminile e, avendoli dopo tutto questo portati alla luce, realizzino la generazione dei viventi. Così hanno dunque avuto generazione le donne e ogni

91 a 1-3. Philopon. *GA* 33, 23-4; Porph. *Gaur.* 44, 13-5 b 5-7. Philopon. *GA* 33, 27-9 b 7-d 5. Philopon. *GA* 33, 31-34, 5; Porph. *Gaur.* 44, 23-32 b 7-c 7. Gal.^{gr} *Loc. aff.* VI 425 (= Gal.^{a} fr. 44A *AT*) b 7-c 4. Gal.^{a} *Anat.* fr. 44B *AT* d 1-3. Gal.^{a} *Anat.* fr. 45 *AT* d 2-3. Porph. *Gaur.* 45, 14 d 4-5. Porph. *Gaur.* 45, 17-8

θῆλυ πᾶν οὕτω γέγονεν, τὸ δὲ τῶν ὀρνέων φῦλον μετερρυθμίζετο, ἀντὶ τριχῶν πτερὰ φύον, ἐκ τῶν ἀκάκων ἀνδρῶν, κούφων δέ, καὶ μετεωρολογικῶν μέν, ἡγουμένων δὲ δι' ὄψεως
e τὰς περὶ τούτων ἀποδείξεις βεβαιοτάτας εἶναι δι' εὐήθειαν. τὸ δ' αὖ πεζὸν καὶ θηριῶδες γέγονεν ἐκ τῶν μηδὲν προσχρωμένων φιλοσοφίᾳ μηδὲ ἀθρούντων τῆς περι τὸν οὐρανὸν φύσεως πέρι μηδέν, διὰ τὸ μηκέτι ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ χρῆ-
5 σθαι περιόδοις, ἀλλὰ τοῖς περὶ τὰ στήθη τῆς ψυχῆς ἡγεμόσιν ἔπεσθαι μέρεσιν. ἐκ τούτων οὖν τῶν ἐπιτηδευμάτων τά τ' ἐμπρόσθια κῶλα καὶ τὰς κεφαλὰς εἰς γῆν ἑλκόμενα ὑπὸ συγγενείας ἤρεισαν, προμήκεις τε καὶ παντοίας ἔσχον τὰς
92 a κορυφάς, ὅπῃ συνεθλίφθησαν ὑπὸ ἀργίας ἑκάστων αἱ περιφοραί· τετράπουν τε τὸ γένος αὐτῶν ἐκ ταύτης ἐφύετο καὶ πολύπουν τῆς προφάσεως, θεοῦ βάσεις ὑποτιθέντος πλείους τοῖς μᾶλλον ἄφροσιν, ὡς μᾶλλον ἐπὶ γῆν ἕλκοιντο. τοῖς δ'
5 ἀφρονεστάτοις αὐτῶν τούτων καὶ παντάπασιν πρὸς γῆν πᾶν τὸ σῶμα κατατεινομένοις ὡς οὐδὲν ἔτι ποδῶν χρείας οὔσης, ἄποδα αὐτὰ καὶ ἰλυσπώμενα ἐπὶ γῆς ἐγέννησαν. τὸ δὲ
b τέταρτον γένος ἔνυδρον γέγονεν ἐκ τῶν μάλιστα ἀνοητοτάτων καὶ ἀμαθεστάτων, οὓς οὐδ' ἀναπνοῆς καθαρᾶς ἔτι ἠξίωσαν οἱ μεταπλάττοντες, ὡς τὴν ψυχὴν ὑπὸ πλημμελείας πάσης ἀκαθάρτως ἐχόντων, ἀλλ' ἀντὶ λεπτῆς καὶ καθαρᾶς
5 ἀναπνοῆς ἀέρος εἰς ὕδατος θολερὰν καὶ βαθεῖαν ἔωσαν ἀνάπνευσιν· ὅθεν ἰχθύων ἔθνος καὶ τὸ τῶν ὀστρέων συναπάντων τε ὅσα ἔνυδρα γέγονεν, δίκην ἀμαθίας ἐσχάτης ἐσχάτας οἰκήc σεις εἰληχότων. καὶ κατὰ ταῦτα δὴ πάντα τότε καὶ νῦν διαμείβεται τὰ ζῷα εἰς ἄλληλα, νοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῇ καὶ κτήσει μεταβαλλόμενα.

e 5. τὰ στήθη τῆς ψυχῆς A^2 (sed litteram erasit post τὰ et ante et post θη, στ et alt. η i.r.) FC Stob.: τὰ τῆς θνητῆς ψυχῆς V τὰ στήθη ψυχῆς g e 6-7. τ' ἐμπρόσθια AV: τε πρόσθια FCg τ' ἔμπροσθεν Stob.
92 b 6. ἔθνος AF: γένος Cg Stob., cf. Athen. III 92f 2-6 γένος καὶ γένος V b 7. ἐσχάτας ACg Stob.: om. VF c 1. πάντα τότε ACg Stob.: πάντα ταῦτα τότε V (sed ταῦτα post κατὰ om.) τὰ πάντοτε F c 2. ἀνοίας] διανοίας F

genere femminile, mentre la stirpe degli uccelli veniva modellata facendo crescere piume al posto dei peli in quei maschi che, pur non essendo viziosi, sono leggeri e, pur essendo dediti all'osservazione dei fenomeni astrali, ritengono, per semplicità di spirito, e
che le dimostrazioni più salde su di essi siano prodotte attraverso la vista. Ancora, la stirpe degli animali terrestri e selvaggi ha avuto generazione da uomini che non si dedicano per nulla alla filosofia né rivolgono mai lo sguardo alla natura del cielo, perché non fanno più alcun uso delle orbite presenti nella loro testa, ma seguono come parti dominanti dell'anima quelle che si trovano nel petto. Come conseguenze di queste occupazioni, essi si appoggiarono sulla terra, verso cui, per congenericità, gli arti anteriori e le parti superiori del corpo si erano incurvati, e vennero ad avere le teste oblunghe e di ogni forma, a seconda di come i circuiti di ciascuno 92 a
si erano deformati a causa dell'inattività. È questo il motivo per cui il loro genere nacque con quattro o più zampe, perché un dio pose un numero maggiore di supporti alla base di chi è più privo di intelligenza, in modo che fossero meglio piantati sulla terra. Tuttavia, quelli che tra questi sono massimamente privi di intelligenza e distendono completamente l'intero corpo sulla terra, non avendo più alcun bisogno di piedi, gli dèi li generarono privi di essi e destinati a strisciare per terra. Infine, il quarto genere, acquatico, b
ha avuto generazione dagli individui massimamente privi di intelletto e ignoranti, valutati, da chi li plasmò, neanche degni di una respirazione pura, perché a loro avviso avevano l'anima impura a causa di ogni tipo di disarmonia. Forzarono così la respirazione sottile e pura di aria in un'inalazione torbida e densa di acqua: da qui ha avuto generazione la famiglia dei pesci, dei molluschi e di tutti gli animali acquatici, a cui vennero assegnate in sorte dimore estreme come pena per la loro estrema ignoranza. Dunque, se- c
condo tutte queste modalità, allora come oggi i viventi si trasformano gli uni negli altri, mutando in funzione dell'acquisizione o della perdita dell'intelletto e della stoltezza.

Καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον
5 ἡμῖν φῶμεν ἔχειν· θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ
συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ
περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ
ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς
ὅδε μονογενὴς ὤν.

c 6. τὰ ὁρατὰ AVFCYΨ Stob.: τὰ ἀόρατα A^2 (ἀ s. ao, sed punct. not., ut uid.) Θ (fort. a.c.) c 7. νοητοῦ FCg: ποιητοῦ AV Stob.

A questo punto possiamo davvero affermare che il nostro discorso sull'universo ha raggiunto il suo fine compiuto: accogliendo in un istante i viventi mortali e immortali ed essendone completamente riempito, infatti, questo cosmo ha avuto generazione, vivente visibile che abbraccia i viventi visibili, dio sensibile immagine del dio intelligibile, grandissimo ed eccellente, bellissimo e assolutamente perfetto, unico cielo figlio di un'unica generazione.

COMMENTO

I don't believe in an interventionist god,
but I know, darling, that you do.
Nick Cave, *Into my Arms*

Titolo. Come noto, quella dell'origine dei titoli e soprattutto dei sottotitoli dei dialoghi è una *uexata quaestio* (fin da Alline 1915, pp. 124-34). Pur con scetticismo, per "insufficienza di prove" non preservo il sottotitolo περὶ φύσεως. Nella tradizione manoscritta esso è ben attestato, benché non in modo completamente solido: Ag lo riportano, mentre è assente in F (in C l'intero titolo è aggiunto da una mano posteriore). La testimonianza sull'ordinamento tetralogico di Diogene Laerzio (III 60), che include il sottotitolo, è importante ma non decisiva: mi pare del tutto verosimile l'ipotesi per cui Trasillo generalizzò l'impiego dei sottotitoli e, nel caso del *Timeo*, il sottotitolo era stato attribuito già in precedenza (Mansfeld 1994, pp. 72-3), il che porta a eliminare alcune testimonianze neoplatoniche che parrebbero implicarne almeno la conoscenza (cfr. ad es. Proclo, *in Tim.* I 1, 8-9 Van Riel, che suggerisce una continuità tra il titolo attribuito allo pseudo-Timeo, qui appunto περὶ φύσεως, e il sottotitolo del *Timeo*; cfr. anche Attico, fr. 1, 1). Non mi pare però che si possa con qualche certezza rimontare oltre. L'unica testimonianza che potrebbe suggerire un'estrema prossimità a Platone e all'Accademia antica del sottotitolo è il frammento 230 FHS&G di Teofrasto: Platone, intraprendendo l'indagine sulla natura (ἀψάμενος τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας), avrebbe identificato due principî, il ricettacolo e una causa di movimento a cui egli avrebbe ricondotto la capacità del dio e del bene. Poiché l'espressione περὶ φύσεως ἱστορία potrebbe rimandare a quella del giovane Socrate in *Phaed.* 96 a 7, il suo uso non ulteriormente specificato da parte di Teofrasto potrebbe implicare che esso, per non essere ambiguo, dovesse già presupporre il sottotitolo del dialogo. D'altro canto, la distinzione dei due principî è unicamente riferibile al *Timeo*, il che elimina a monte ogni ambiguità, e – soprattutto – l'attribuzione del sottotitolo da un lato non è scontata nella prospettiva filosofica di Platone (davvero il *Timeo* è "sulla natura"?), dall'altro può essere ricavata in modo immediato dal testo (27 a 4, 57 d 6) e sembra presupporre la distinzione delle parti della filosofia forse già propria

dell'Accademia (Senocrate, fr. 82 Isnardi Parente) e certamente di larga diffusione in età ellenistica.

17 a 1-b 4. L'*incipit* celeberrimo del dialogo, che si colloca drammaticamente nel contesto delle Panatenee (21 a 2-3, 26 e 2-4, feste ateniesi in onore di Atena che si celebravano nel nostro mese di luglio; cfr. anche Introduzione, pp. XVIII-XIX), focalizza immediatamente l'attenzione sui tre interlocutori presenti e su quello assente (per un tentativo di abbinamento tra i personaggi del dialogo con le prime tre parole cfr. Lampert – Planeaux 1998; un'interpretazione "metafisica" in Burnyeat 1997, pp. 15-6). I tre personaggi contati da Socrate sono gli interlocutori (Crizia, Ermocrate, Timeo), mentre l'identità del quarto rimane oscura, nonostante le molte proposte avanzate fin dall'antichità (cfr. ad es. Proclo, *in Tim.* I 21, 4-27, 23 Van Riel). Da escludere i candidati di Taylor 1928, p. 25, Filolao o Empedocle, suggeriti considerando che gli altri due ospiti non ateniesi (Timeo ed Ermocrate) provengono dalla Magna Grecia e che proprio Timeo sarà chiamato a sostituire l'ospite assente. Ciò implicherebbe infatti che Timeo proponga a qualche titolo le dottrine dell'interlocutore assente in sua vece; e tuttavia, in cambio del suo discorso politico, tenuto il giorno precedente di fronte ai quattro interlocutori, Socrate riferisce di aver chiesto a tutti e quattro i suoi ospiti un discorso in cambio (20 b 7-c 3): pertanto, Timeo non parla in vece dell'anonimo, ma al suo posto (17 a 6-7; l'invito, peraltro, è rivolto a Timeo *in primis*, ma anche agli altri presenti). Ciò indebolisce, almeno dal punto di vista drammatico, anche la proposta, già di Dercillide (Proclo, *in Tim.* I 30, 4-5 Van Riel) e recentemente ripresa (Gill 2016, pp. 43-4, Sedley 2019, pp. 45-6), per cui l'interlocutore anonimo sarebbe Platone (benché questo non mini l'idea per cui il racconto di Timeo metterebbe a sistema una serie di posizioni autenticamente platoniche presentate negli altri dialoghi: cfr. Sedley 2019 e Introduzione, par. 1), apparentemente sostenuta invece dal parallelo con *Phaed.* 59 b 10-1, in cui Platone è indicato come illustre assente all'ultima conversazione di Socrate con i suoi allievi. Unico dato certo è che, come i tre interlocutori presenti, l'anonimo è un uomo di grande spessore intellettuale (come implicito nella possibilità di Timeo di sostituirlo) e che Platone vuole sottolineare che vi è un discorso che sarebbe stato proficuo udire, ma che viene volutamente taciuto: in questo senso, non si può escludere che questo *escamotage* riproduca, con un adattamento alla forma drammatica dei dialoghi tardi, un modulo letterario canonico tipico già delle opere giovanili.

Timeo (Nails 2002, s.v.) è un personaggio misterioso e non è inopportuno pensare che sia una figura letteraria introdotta da Platone – una figura a cui, peraltro, la letteratura filosofica successiva diede

vita, attribuendogli uno scritto pseudo-pitagorico sulla generazione del cosmo che ricalca i contenuti del *Timeo* (Baltes 1972; sulla relazione tra il personaggio platonico e questo scritto cfr. anche Centrone 1982). Platone ne indica l'elevata provenienza sociale, la ricchezza, la fama, l'impegno nelle massime cariche pubbliche di Locri, ma soprattutto ne accredita il grande spessore filosofico (20 a 1-5; cfr. anche 27 a 3-6). Al contempo, il suo avvicinamento al pitagorismo, di fatto assunto nella tradizione antica (e non solo: cfr. ancora Taylor 1928, p. 45, e, anche se indirettamente, Broadie 2012, p. 1), va considerato con cautela: benché buona parte della rappresentazione tradizionale del pitagorismo sia filtrata attraverso lo stesso *Timeo* e l'Accademia, caratterizzare il personaggio come filosofo originario di Locri e impegnato nella vita politica doveva avere per Platone un qualche significato, e il più immediato – considerando *anche* l'argomento cosmologico del mito e alcune sue sezioni matematiche – è quello di stabilire una relazione con la tradizione filosofica più radicata in quei territori della Magna Grecia. E tuttavia, ciò non implica in nessun modo che Timeo sia un pitagorico o che le sue dottrine siano pitagoriche. L'identificazione di Crizia è anche più problematica. Con ogni probabilità il Crizia del *Timeo* non è l'interlocutore del *Carmide* e del *Protagora* (verosimilmente il *leader* dei Trenta; a favore invece Nesselrath 2006, pp. 43-50), ma un discendente (come Platone) di Solone e influente uomo politico già prima dell'età periclea, in opposizione a Temistocle (cfr. 21 a 8-b 1, con Brisson 1994a, pp. 33-8, e Nails 2002, s.v.). Benché apparentemente lodato da Socrate, sono stati avanzati ragionevoli dubbi sull'autorevolezza del personaggio (cfr. la nota a 19 b 3-27 b 6). Ermocrate (Nails 2002, s.v.) è un politico conservatore e comandante siracusano, che giocò un ruolo importante nella guerra del Peloponneso in chiave antiateniese. La sua biografia è cruciale per la datazione drammatica del dialogo: secondo Tucidide (IV 58) Ermocrate incoraggiò le città siciliane a unirsi contro Atene nel 424 a.C., il che suggerisce di collocare la sua presenza ad Atene negli anni precedenti, benché datazioni più basse (421) rimangano plausibili (cfr. Introduzione, p. XXII).

Vale infine la pena di soffermarsi sulle immagini del banchetto e dei doni ospitali, che fanno riferimento allo scambio e al comune godimento di discorsi. Esse hanno paralleli soprattutto negativi (ad es. *Prot.* 313 c 1-3, *Phaedr.* 227 b 6-7 e *Gorg.* 518 e 1-4, in cui a imbandire un banchetto di discorsi dannosi sono uomini politici), anche se l'idea per cui i discorsi positivi sono un buon nutrimento per l'anima è ben attestata (ad es. *Resp.* IX 571 d 8-9) e adombrata nell'ultima parte del *Timeo* (ad es. 86 c 3-e 3, 89 d 2-90 a 2, 90 c 6-d 7). Anche l'immagine della συνουσία (17 a 5) come incontro filosofico è diffusa nel *corpus* (ad es. *Soph.* 217 d 8, *Phil.* 19 c 5). Sul rapporto tra il banchet-

to di discorsi a cui si allude nel prologo e lo sviluppo della cosmologia ha insistito Slaveva-Griffin 2005.

17 b 5-19 b 2. Ha qui inizio una prima sezione del dialogo, in cui Socrate ripercorre le conclusioni raggiunte in un discorso collocato nel giorno precedente (χθές) e che nei contenuti ricalca, pur con alcune difformità, la costituzione delineata nella *Repubblica* (cfr. anche Introduzione, par. 3). Ciò ha dato vita a una lunga serie di speculazioni nel tentativo di stabilire una stretta continuità drammatica tra *Repubblica* e *Timeo* (cfr. già Proclo, *in Tim.* I 12, 20-14, 5 Van Riel; da ciò dipende il fatto che nell'ordinamento tetralogico la *Repubblica* precede il *Timeo*), continuità che però è indebolita da una serie di incongruenze, prima di tutto cronologiche: non solo è possibile che la data drammatica del *Timeo* preceda il 422-415, *range* in cui dovrebbe collocarsi quella della *Repubblica*, ma soprattutto è certo che l'incontro del *Timeo* ha luogo a luglio (21 a 2-3), mentre quello della *Repubblica* a giugno (in corrispondenza delle feste in onore di Bendis: *Resp.* I 327 a 1-3, 354 a 10-1). Dato ancora più importante, dei personaggi del *Timeo* non è fatta menzione nella *Repubblica*, mentre l'*incipit* del *Timeo* sembra escludere che alla conversazione del giorno prima abbiano preso parte altri interlocutori oltre ai quattro (più Socrate) evocati esplicitamente. Infine, quando la continuità drammatica tra dialoghi è di per sé rilevante, essa è stabilita in modo molto netto (ad es., con richiami incrociati come quelli che legano *Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista* e *Politico*). D'altro canto, in Platone anacronismi anche marcati non sono infrequenti (si pensi anche solo al caso del *Menesseno*) e la continuità tra i contenuti politici esposti nel *Timeo* e nella *Repubblica* rimane fortissima; ancora, la *Repubblica* è un dialogo narrato da Socrate a un pubblico anonimo, che quindi potrebbe essere composto proprio dagli interlocutori del *Timeo*. Ciò suggerisce di considerare seriamente l'opzione di una reale continuità drammatica, o di salvaguardarla supponendo che nella *fiction* platonica Socrate abbia discusso lo stesso tema politico in (almeno) due diverse occasioni (sulla scia di Cornford 1937, pp. 4-5, e O'Meara 2017, pp. 16-8). Quest'ultima opzione avrebbe peraltro il vantaggio di spiegare il *focus* ristretto del riassunto (che non copre l'intero contenuto della *Repubblica*, come invece dovrebbe essere sulla base di 17 b 7-c 3; cfr. anche 19 b 1-2) e alcune divergenze, che, come consueto nei dialoghi, possono essere legate a diversi contesti drammatici. In ogni caso, ciò che a Platone interessa è ripresentare, prima del suo grande affresco cosmologico, i tratti fondamentali della costituzione ideale in modo funzionale al nuovo contesto.

17 b 7-9. Τὰ ... ἡμῖν: termini legati all'ambito semantico del "saldo" sono spesso impiegati da Platone per indicare una forte acquisizione intellettuale (ad es. *Pol.* 309 c 7-8, *Resp.* IV 435 a 3). L'idea per

cui Socrate, ripetendo per sommi capi un discorso già tenuto, possa rinsaldare delle acquisizioni negli interlocutori è solo apparentemente in contraddizione con l'immagine per cui Socrate non insegna né trasmette il proprio sapere. In effetti, la funzione rammemorativa è tipicamente destinata, nel modello letterario di Platone, alla scrittura (*Phaedr.* 275 a 2-b 2: la scrittura è un ὑπομνήσεως φάρμακον, e qui Socrate, presente, ὑπομνήσει i temi discussi), ma ciò non esclude che tale funzione possa essere assolta, e in modo anche più efficace, da un resoconto orale, che è al contempo rammemorativo e passibile di nuova discussione. Peraltro, Socrate non sta semplicemente offrendo un'esposizione monologica, ma riporta conclusioni a cui gli interlocutori hanno già dato l'assenso il giorno precedente (17 c 4-5).

17 c 1-8. Ταῦτ' ... προπολεμησόντων: la tripartizione delle classi nella *Repubblica* è uno sviluppo di una prima distinzione tra la classe dei produttori e quella dei guerrieri (II 373 e 4-375 a 1).

17 c 10-d 1. Καὶ ... τέχνην: il principio secondo il quale ciascun cittadino deve svolgere la funzione per cui è portato naturalmente e educato rispecchia la nozione di giustizia per come definita nella *Repubblica* (IV 433 e 10-434 a 1, ma già II 370 a 7-c 6) e presiede all'intera costruzione di *Kallipolis* (ad es. IV 443 b 1-444 a 6), ma nel *Timeo* Platone insiste in modo anche maggiore sull'affinità *naturale* tra individui e occupazioni (cfr. anche 18 a 4, con φύσιν in posizione incipitaria): ciò è coerente con la descrizione biologico-naturale che dell'anima umana e in generale delle condizioni dell'individuo viene data in quest'opera (cfr. partic. 86 e 1-2, 87 a 7-b 8).

17 d 1. μίαν ἑκάστην τέχνην: la lezione stampata da Burnet si basa su una correzione presente nell'edizione di Gaisford del testo di Stobeo. Mi pare che tra le lezioni tràdite quella di F sia non solo meglio supportata dal punto di vista tradizionale (l'accordo tra C e A può facilmente dipendere da contaminazione), ma anche *difficilior* e più efficace argomentativamente: la lezione di AC rischia in effetti di essere pleonastica.

17 d 1-18 a 2. τούτους ... γιγνομένους: i guardiani sono preposti alla difesa della città da tutti i possibili attacchi: cfr. *Resp.* III 414 b 1-5, in cui si rintraccia anche la duplice caratterizzazione dei pericoli per la città, benché solo chi la attacca dall'esterno sia propriamente un nemico, mentre chi fa parte della città è comunque un φίλος (ma cfr. anche 70 b 5-6, che stabilisce un chiaro parallelo tra la funzione politica dei guardiani e quella psico-fisiologica del cuore, in piena continuità con l'isomorfismo tra anima e città della *Repubblica*). Per questo la natura del guardiano coniuga mitezza e animosità (*Resp.* II 375 c 6-d 1), la cui "tessitura" in *Pol.* 311 b 7-c 6 è frutto dell'attività del buon governante.

18 a 1. ἅτε καὶ: la lezione di F, saldamente attestata (e Calcidio ne conferma l'antichità), potrebbe più facilmente essere all'origine del-

le lezioni di AC e g (benché ciò non sia decisivo), ma soprattutto è al contempo *difficilior* e più efficace argomentativamente: la prossimità naturale dei cittadini è infatti *la ragione per cui*, in una città retta in modo giusto (e in *Kallipolis*), ogni giudizio è in ogni caso mite: cfr. *Resp.* V 463 b 14-464 a 10, 470 b 4-d 2 (partic. c 8: φύσει μὲν φίλους εἶναι) e *Menex.* 238 e 1-239 a 4.

18 a 4-7. Φύσιν ... γίγνεσθαι: per l'endiadi «animoso-amante della sapienza» (*i.e. philosophos*; per la resa del termine cfr. Nota alla traduzione, p. CCXXII) come qualità riferite all'animo del guardiano cfr. *Resp.* II 375 e 8-10 e 376 c 4-5, III 411 e 6.

18 a 9-10. Τί ... τεθράφθαι: l'educazione dei guardiani all'insegna di ginnastica e musica è il tema centrale dei libri II-III della *Repubblica*; il termine μαθήματα, di per sé vago, difficilmente può qui rimandare all'educazione alle matematiche propria dei filosofi (e propedeutica alla dialettica) esposta nel libro VII della *Repubblica* – il che è coerente con l'assenza, in questo resoconto, di ogni menzione dei filosofi governanti.

18 b 1-7. Τοὺς ... σχολήν: cfr. *Resp.* III 416 d 4-417 a 5. Il riferimento al salario non è in opposizione a quanto stabilito in precedenza, ma lo specifica: neanche il sostentamento che i guardiani ricevono può essere considerato come un possesso personale, ma va speso solo in un contesto pubblico e comune.

18 c 1-4. Καὶ μὲν ... πάσαις: si tratta della prima "ondata" della *Repubblica* (V 451 b 8-457 c 3), che implica solo un adeguamento alla condizione degli uomini. Questa posizione non è inconciliabile con l'idea, esposta in modo articolato alla fine del racconto (90 e 6-91 a 1, ma cfr. già 42 b 5-c 1), per cui il genere femminile è in realtà una «seconda generazione», perché ciò non implica una degradazione dell'intelletto nel genere femminile tale da rendere *in linea di principio* impossibile un adeguamento al genere maschile e una sua partecipazione al ruolo di governo (cfr. anche 18 d 8-9), esplicitamente stabilita in *Resp.* V 456 a 13-457 b 6.

18 c 6-d 5. Τί ... ἐκγόνων: si tratta della seconda "ondata" della *Repubblica* (V 457 c 10-e 1, 460 b 1-461 e 4). Secondo il corretto suggerimento (spesso non raccolto dai traduttori) di Taylor 1928, p. 47, μηχανωμένους deve avere come soggetto implicito «i cittadini» – o un termine simile, comunque grammaticalmente differente rispetto al soggetto di ἐτίθεμεν. Il verbo μηχανάομαι, che descrive qui la mirata produzione di un meccanismo che regoli la procreazione e l'allevamento (cfr. anche 18 e 1), è impiegato più volte nel racconto cosmologico per sottolineare l'azione artigianale del demiurgo e delle divinità generate (ad es. 37 e 3, 44 e 4, 54 b 4, 74 b 4); il parallelismo terminologico, pur esile, sembrerebbe sottolineare che la costruzione della città segue la natura (17 c 10) e rappresenta la produzione politica più bella possibile.

18 d 7-e 3. Ὅπως ... συλλήξεως: nella *Repubblica* le unioni devono mirare a congiungere tra loro gli uomini e le donne migliori (V 458 c 6-459 c 2), e questo è reso possibile da stratagemmi messi in atto dai governanti (459 d 1-460 a 7). Non si insiste invece nel *Timeo*, al contrario di quanto accade in *Resp.* V 460 b 1-4, sul programma di far congiungere giovani particolarmente virtuosi con un gran numero di donne per favorire il più possibile la generazione di figli virtuosi.

19 a 1-5. Καὶ ... μεταλλάττειν: la norma garantisce la possibilità di mobilità sociale (cfr. partic. *Resp.* III 415 a 1-e 4, IV 423 c 2-d 6) e presuppone l'idea (esplicita in *Resp.* V 460 c 1-5) per cui la città è suddivisa in diverse zone destinate all'allevamento dei bambini di natura diversa.

19 a 7-b 2. Ἆρ' ... Σώκρατες: benché esprimendosi in modo forse troppo netto, ha ragione Cornford (1937, p. 11) nell'osservare che, anche considerando il *caueat* di un riassunto per punti capitali (o sommi capi), è impossibile che Platone potesse pensare l'intera costituzione di *Kallipolis* (se non l'intera *Repubblica*) come riassunta attraverso quanto detto in queste pagine. Se è vero che le prime due ondate sono riportate, e che in qualche modo i nuclei relativi all'educazione sono accennati, nel *Timeo* resta completamente nell'ombra la terza fondamentale "ondata" (*Resp.* V 472 a 1-473 e 4), il governo dei filosofi: il riassunto ne pone le basi ed è con essa compatibile, ma è predisposto in modo tale da non farla mai realmente emergere – il che potrebbe suggerire che nel discorso del giorno precedente, che qui Timeo dice essere stato riassunto in modo esauriente, la terza ondata sia stata taciuta. D'altro canto, si può ragionevolmente supporre che Socrate stia riportando tutti gli aspetti rilevanti *rispetto al nuovo contesto narrativo* (cfr. Introduzione, p. XXV), e questo potrebbe trovare conferma, ad esempio, nel confronto tra questa descrizione e il discorso di Crizia (cfr. la nota seguente).

19 b 3-27 b 6. Crizia si avvia a prendere la parola e ad anticipare una parte del proprio discorso sull'Atene arcaica. La descrizione statica (ovvero, analitica e teorica) della costituzione ideale è il presupposto per un possibile ulteriore sviluppo, che sembra rappresentare un *desideratum* di Socrate: descrivere la città «in movimento», attraverso le sue gesta (19 b 3-c 8). Questo compito non è mai stato svolto da nessun poeta o sofista, perché nessuna di queste figure è strutturalmente in grado di svilupparlo (19 c 8-e 8), mentre gli interlocutori del «banchetto» del *Timeo* sono i migliori candidati per farlo (19 e 8-20 c 3). Prende così avvio l'anticipazione del discorso di Crizia (che avrebbe dovuto essere svolto pienamente nel *Crizia*, incompleto), dedicato alle gesta di un'Atene ancestrale contro la potenza di Atlantide e derivante per tradizione orale da un antico racconto egiziano trasmesso da Solone (20 d 7-27 a 1). Le evidenti analogie tra questa Atene e la città ideale descritta da Socrate sono alla base di una valutazione positiva del discorso di Crizia,

a cui è stata riconosciuta la capacità di calare nella realtà *Kallipolis*, celebrandola attraverso un'idealizzazione della migliore Atene che la storia abbia conosciuto (in particolare quella delle Guerre persiane, cfr. 25 b 5-c 6; su questa linea interpretativa, ad esempio, Vidal-Naquet 1964, Loraux 1993, pp. 308-14, Tulli 2017), o almeno di soddisfare un'esigenza che già la *Repubblica* implicava, quella di mostrare come il coraggio e la virtù della città si esternalizzino e concretizzino (Johansen 2004, pp. 7-47). È stato inoltre suggerito (Morgan 2010, pp. 268-74) che una simile lettura sarebbe coerente con l'assenza della menzione dei filosofi-governanti, che nella *Repubblica* sono fondamentali per l'instaurazione di *Kallipolis* e dunque, nel caso di una realizzazione storica della costituzione, finirebbero per essere superflui (cfr. anche Introduzione, par. 4). D'altro canto, dal punto di vista di Platone è difficile immaginare in che modo la costituzione ideale possa *realmente* essere celebrata e innalzata al di sopra delle costituzioni attraverso la sua assimilazione a pur gloriosi eventi del passato ateniese, o in ogni caso grazie a una sua storicizzazione (cfr. Broadie 2012, pp. 140-6). Certamente questo può essere il desiderio di Crizia, che non a caso fa di tutto per far credere di raccontare eventi reali e storici – cioè, dal suo punto di vista, *storicamente veri* – e per accreditarne il meccanismo di trasmissione (cfr. partic. 21 d 3-e 6, 23 e 2-24 a 2, 26 c 5-d 5), ma da un lato, proprio perché il fine di Crizia è quello di celebrare *Kallipolis*, non può che essere chiaro al lettore (e ai suoi interlocutori) che egli sta proponendo una *fiction* (che alcuni si sono spinti a sospettare composta al momento: Johansen 2004, pp. 32-5, ma già Vlastos 1995a, p. 248), e dall'altro difficilmente Platone può condividere l'idea per cui un discorso legato alla realtà fattuale costituisce una valida celebrazione della costituzione ideale. Il punto non è solo che per Platone non è in nessun modo necessario che un racconto *non* storico sia, in quanto tale, falso (Gill 1993), ma che, in modo più radicale, mentre Crizia pensa di poter attribuire priorità a una saggezza storica e concreta, Platone (con Socrate: cfr. 21 a 4-6, 26 e 2-27 a 1) è consapevole che solo un discorso radicato nell'intelligibile è veramente appropriato, e che questo non sarà mai adeguatamente rispecchiato da una narrazione storica (Donini 1988, pp. 28-36). Peraltro, che il discorso di Crizia riprenda davvero in modo efficace quello di Socrate è una rivendicazione di Crizia, ma nulla conferma che i punti di contatto siano tali da supportare una simile assunzione (Donini 1988, p. 20; importante qui 26 e 2-27 a 1). Tutto ciò conduce quantomeno a mantenere alcune riserve circa lo spessore filosofico di Crizia e il suo modo di presentare il racconto di Solone: sicuramente dotato di un certo statuto intellettuale, si può almeno affermare che egli si collochi su un piano ben inferiore rispetto a Timeo e Socrate sia da un punto di vista drammatico sia da uno filosofico (Broadie 2012, pp. 115-72, arriva a descriverlo come un «anti-Socrates»; ma cfr. già Welliver 1977, pp. 8-28, e Donini 1988). Ciò

non implica però che il racconto stesso, ovvero il suo nucleo mitico (che Crizia tenta di mascherare come discorso storico) sia considerato negativamente: al contrario – e in questo l'interpretazione positiva mi pare convincente – rimane del tutto possibile che per Platone il mito egizio possa essere – di per sé e come tale, ovvero al netto degli sforzi e delle rivendicazioni di Crizia – un'immagine efficace della virtù di una città ideale, o (con Erler 1998) un modello narrativo che *potrebbe* realizzarsi.

19 b 3-c 8. Ἀκούοιτ' ... πόλεων: un conto è descrivere staticamente la costituzione di *Kallipolis*, un altro è vederla in azione, specialmente in ambito bellico. Non a caso, proprio l'educazione e l'allevamento dei cittadini, centrali nella sintetica descrizione della città, sono qui indicati come le matrici fondamentali per la riuscita delle gesta belliche, che però non sono prese in considerazione neppure nell'ampia descrizione della costituzione ideale della *Repubblica* (Johansen 2004, pp. 27-47). Il desiderio di Socrate non implica però che la città in questione venga, nella sua descrizione dinamica, storicizzata, né richiede che tale rappresentazione affondi le proprie radici nel passato (Broadie 2012, pp. 119-21): il fatto che, come si vedrà, Crizia insista proprio sulla storicità del suo racconto qualifica in qualche misura negativamente il suo modo di riferire le vicende di Atlantide – benché su un piano più alto la storicizzazione della città ideale possa valere come argomento retorico a favore della sua realizzabilità (Erler 1998).

19 c 8-d 3. ταῦτ' ... θαυμαστόν: apparentemente Socrate professa la propria ignoranza (Fronterotta 2003, p. 145 nt. 16) secondo un modulo tipico fin dall'*Apologia* (ad es. *Apol.* 22 e 7-23 c 1, *Hipp. ma.* 304 c 1-5), ma in realtà egli non nega di conoscere la costituzione di *Kallipolis*, né di saper immaginare in che modo la città si comporterebbe in guerra: la carenza è limitata all'incapacità di narrare in un discorso le battaglie della città che il giorno prima egli ha descritto. In questo modo Platone mette l'accento su possibili rischi insiti in questa operazione, e coerentemente sembra invitare a domandarsi se e in che misura sia possibile e legittimo descrivere la città ideale in movimento senza tradirla. In effetti, sarebbe difficile comprendere l'esitazione di Socrate se una simile narrazione dinamica fosse riducibile a un'eulogia celebrativa, mentre essa risulta ben più comprensibile se legata a una seria preoccupazione filosofica.

19 d 3-e 2. ἀλλὰ ... μιμεῖσθαι: Socrate sembra esprimere un desiderio analogo in *Resp.* X 607 a 3-5 (su questo parallelo ha insistito Johansen 2004, pp. 24-47), in cui però i poeti sono criticati in quanto imitatori inconsapevoli di oggetti (imitazioni) intrinsecamente distanti dal modello (*Resp.* X 595 a 1-608 b 2). Il punto qui richiamato è, se non diverso, più specifico: i poeti *non potrebbero in nessun caso* produrre un'imitazione corretta, perché l'oggetto che dovrebbero narrare è assolutamente estraneo alla formazione che è loro propria (cfr. anche

Phaedr. 247 c 3-4). Se questo è vero, Socrate sta legittimando esplicitamente una narrazione a condizione che chi la produce conosca ciò che narra e lo faccia secondo moduli corretti – e, non a caso, Platone stesso sembra rappresentarsi nel *Timeo* come l'artefice che produce discorsi secondo un nuovo paradigma letterario (su questo passo ved., tra gli altri, Gill 1979 e Capra 2010, pp. 206-9; cfr. anche 27 a 7-b 6, 29 b 3-d 3). Un simile ragionamento, peraltro, può trovare una fondazione epistemologica più avanti nel dialogo (28 c 3-29 b 1): se è di fatto un'ipotesi per assurdo che il demiurgo utilizzi un paradigma sensibile e non uno intelligibile, non lo è che a chiunque imiti qualcosa sia proposta una scelta tra un modello intelligibile (oggetto filosofico di scienza e al di fuori dell'educazione tradizionale e dell'esperienza consueta) e uno sensibile (il mondo generato).

19 e 2-8. τὸ ... λέγοιεν: se letta in modo superficiale, la lode ironica dei sofisti (il cui lato negativo, legato alla natura deteriore dell'ἐμπειρία, emerge in *Gorg.* 462 c 3-463 c 3), quasi incolpevoli dell'unico ambito di incompetenza loro ascritto, restituisce un senso limitato: per Platone non ci sono mai state (almeno nella storia di cui si ha memoria) città rette da uomini che fossero al contempo filosofi e politici (il che non implica che alcune città non fossero rette da ottime leggi o avessero concesso a filosofi di ricoprire alte cariche, come nel caso di Locri nella *fiction* narrativa del dialogo). Paradossalmente, dal punto di vista di Platone in alcune circostanze il «girovagare» potrebbe addirittura essere vantaggioso – rispetto, ad esempio, all'essere incardinati nel contesto dell'Atene democratica (qui in questione, vista la data drammatica del dialogo). Il punto, dunque, deve essere anche qui soprattutto di diritto: qualora vi fosse una *Kallipolis*, i sofisti sarebbero comunque incompatibili con la priorità della filosofia instaurata nella città.

20 a 1-b 1: Τίμαιος ... πιστευτέον: la lode degli interlocutori (su cui cfr. la nota a 17 a 1-b 4) è fortemente asimmetrica. Per Ermocrate essa è evidentemente generica, mentre nel caso di Crizia il fatto di non essere estraneo agli argomenti trattati non implica l'averne una padronanza filosofica. È invece certo ed esplicito che Timeo combini un eccellente impegno politico a Locri (per le cui ottime leggi cfr. *Leg.* I 638 a 7-b 3 e Aristotele, *Pol.* II 12, 1274 a 22) a una compiuta preparazione filosofica, dimensioni che peraltro sono giustapposte (attraverso l'articolazione μέν ... δέ), ma in nessun modo coincidenti (per *philosophia* in questo contesto cfr. Nota alla traduzione, p. CCXXII). In questo senso, il termine *ousia* (a 2) è usato in modo ambiguo: esso potrebbe indicare le proprietà e la condizione sociale di Timeo, che risulterebbe quindi secondo a nessuno per rilievo politico; d'altro canto, in quanto filosofo, egli è anche unico a Locri per eccellenza come essere umano, ovvero per l'esercizio dell'intelletto, che può essere considerato ciò che l'essere umano veramente è.

20 a 4. τιμὰς ἐν: la lezione di A^2 è confermata da Proclo (benché qui non sia possibile escludere un caso di contaminazione tra le due tradizioni), ma la lezione comune ad AFCg è confermata da *PSI* 1201. Benché la valutazione rimanga dubbia, il vantaggio della lezione di AFCg consiste nel non restringere l'eccellenza politica di Timeo al contesto di Locri (Timeo ha rivestito lì le cariche *in assoluto* migliori, e non le migliori relativamente alla sua città), il che è coerente con la lode quasi iperbolica che Socrate riserva al migliore dei suoi interlocutori.

20 a 8. εἶναι ταῦτα: la lezione di FCg, supportata da Proclo, è preferibile non perché evita lo iato (così Cornford), ma perché, oltre ad avere il supporto congiunto della tradizione medievale e antica, separa ἅπαντα e il dimostrativo in un modo al contempo meno banale e ben attestato nel tardo Platone (ad es. *Pol.* 264 d 1, 294 a 1, *Tim.* 42 d 3, *Critias* 115 b 5, *Leg.* II 669 d 6, III 677 c 6, VII 809 d 7, 819 e 10, IX 859 d 5, 863 e 2).

20 c 4-d 3. Καὶ ... ἐστι: Ermocrate sottolinea in primo luogo che il discorso di Crizia è stato tramandato oralmente (sulla correlazione tra mito e trasmissione orale cfr. Brisson 1982, pp. 32-49). Ciò segnala che questo aspetto è considerato da Ermocrate come sufficiente ad attestarne l'autorevolezza, e non a caso Crizia insisterà ampiamente sul punto (21 a 7, 22 b 8, 23 a 2, 23 d 1, 25 e 1): si tratta dunque di un aspetto su cui Platone invita a soffermare l'attenzione per la valutazione complessiva del discorso di Crizia (Osborne 1996, pp. 181-3). Al contempo, può difficilmente essere casuale che Ermocrate non solo incoraggi Crizia a narrare, ma apra anche alla possibilità di una valutazione – positiva o negativa – da parte di Socrate: dalle parole che Socrate pronuncerà dopo aver udito il racconto (partic. a 26 e 2-5) dovrà essere dedotto se e in che misura il suo desiderio sia stato esaudito.

20 d 4. Ταῦτα χρὴ δρᾶν: qui A ha δή al posto del ben attestato e certamente corretto χρή. Questo errore è corretto a due diversi livelli, ovvero all'interno del testo, con l'aggiunta sopra δ di χρ, e con l'indicazione marginale εἴτε μὴ ταῦτα χρὴ δρᾶν, introdotta da γρ. Mi pare che anche l'intervento all'interno del testo possa essere attribuito ad A^2, pur in via del tutto ipotetica, poiché se la lezione di A fosse stata errata rispetto all'antigrafo, δ sarebbe stato probabilmente eliminato, e d'altro canto anche in questo caso l'indicazione marginale non è superflua, perché propone una correzione più ampia della stringa di testo, che coinvolge anche l'attribuzione delle battute (si nota, in questo senso, anche l'eliminazione con rasura di un segno di divisione nel testo).

20 d 7-e 1. Ἄκουε ... ἔφη: Solone, grande legislatore e poeta ateniese, vissuto tra il 630 e il 560 a.C. e capostipite della famiglia di Platone nel ramo materno, avrebbe narrato il racconto al nonno di Crizia (omonimo del personaggio del dialogo). Non è infrequente che Plato-

ne consegni a racconti antichi e dall'origine misteriosa (come si vedrà, il racconto proviene da sacerdoti egizi) contenuti filosofici, come nel caso del racconto su Zalmossi nel *Carmide* (156 d 1-157 c 6), delle narrazioni attribuite a poeti e sacerdoti nel *Menone* (81 a 10-e 2), o il cosiddetto mito di Theuth nel *Fedro* (274 c 4-7, ambientato, peraltro, in Egitto; sull'uso di Platone del riferimento agli Egizi cfr. Pradeau 1997, pp. 42-54, e Tulli 2017). È importante notare che Crizia introduce con enfasi il suo racconto come un *logos*: più che assottigliare la differenza tra *logos* e *mythos* (cfr. ad es. Murray 1999, p. 260, su questo passo), Platone sembra voler subito attribuire a Crizia la rivendicazione della storicità (ovvero, della non-miticità) del suo discorso.

20 e 1-3. ἦν ... ποιήσει: in *Charm.* 157 e 4-7 si fa riferimento alla stirpe di Carmide, zio di Platone da parte di madre, individuando in essa i gloriosi antenati Solone e Crizia (il nonno del nostro; cfr. la nota a 17 a 1-b 4); cfr. anche Solone, fr. 22a West.

20 e 3-6. πρὸς ... ἠφανισμένα: anche questo è un *topos* platonico, per cui la storia dell'umanità è scandita da catastrofi e rivoluzioni: cfr. ad es., pur secondo diverse economie narrative, gli sconvolgimenti legati al governo divino nel mito del *Politico* e il mito del diluvio narrato nel libro III delle *Leggi*. In questo caso, tuttavia, la morte di un grande numero di uomini – che altrove è un fattore centrale – è in realtà la causa della perdita di un racconto vero, e ha dunque, almeno dal punto di vista e nelle speranze di Crizia (cfr. anche *Critias* 109 d 1-8, 111 a 6-b 4), la funzione di rendere credibile la veridicità storica del racconto (se non fosse stato perso, non si spiegherebbe perché solo Crizia ne sia a conoscenza).

21 a 2-3. καὶ τὴν ... ἐγκωμιάζειν: la dea è Atena, a cui erano dedicate le (Grandi e Piccole) Panatenee nel mese di luglio. Il riferimento alla divinità gioca probabilmente anche un ruolo letterario, perché Crizia sembra così evocare il rapporto che sussiste canonicamente tra una divinità e il poeta che produce un racconto; ciò ha, non a caso, un parallelo esplicito nel *Crizia* (108 c 2-d 7).

21 a 4-6. Εὖ ... ἀκοήν: si tratta dell'unico intervento di Socrate all'interno del discorso di Crizia, e difficilmente può essere casuale che egli insista sull'aspetto cruciale della presentazione di Crizia, ovvero il fatto che le gesta narrate siano state davvero compiute in un remoto passato. Nella stessa direzione va l'opposizione, difficilmente spiegabile, tra questo aspetto e il fatto che tali gesta risultino perdute «nei discorsi».

21 a 7. παλαιὸν ... λόγον: l'espressione non può essere considerata indicatore di particolare profondità filosofica (cfr. peraltro *Phaed.* 70 c 5-6, in cui un παλαιὸς λόγος è quello che introduce l'argomento detto circolare, formulazione non certo filosoficamente eccellente della teoria della metempsicosi), e rientra dunque nella strategia retorica di Crizia (in continuità con 20 d 7-e 6).

21 a 8-b 1. ἦν ... δεκέτης: per questo difficilmente il Crizia del *Timeo* può essere il capo dei Trenta: Crizia il vecchio, che propone il discorso, poteva avere circa novant'anni nel 500 a.C.; se in quell'anno il nostro Crizia aveva dieci anni, è impossibile che sia lo stesso che capeggiò l'oligarchia nel 404/3 a.C.

21 b 1-3. ἡ ... παισίν: le Apaturie erano feste che si tenevano nel nostro mese di ottobre e celebravano l'iniziazione all'età adulta dei ragazzi (κοῦροι).

21 b 3-7. ἄθλα ... ἤσαμεν: anche ipotizzando che questi componimenti fossero stati realizzati da Solone a un'età avanzata, si è costretti a collocarne la produzione non oltre il 560 a.C. (anno approssimativo della sua morte); dunque, la loro "novità" è da intendere in relazione ai testi canonicamente riprodotti dai rapsodi, ovvero i poemi omerici (Brisson 1995, p. 330 nt. 29) – non a caso il rapsodo Ione si dichiara esperto di Omero ma non dei lirici (*Ion* 531 a 1-7). Nonostante ciò, Crizia sembra forzare il punto, fornendo una spiegazione comunque artificiosa della centralità di Solone nella gara di rapsodia, al fine di introdurre enfaticamente l'antico discorso.

21 b 7-d 3. εἶπεν ... αὐτοῦ: l'interpretazione canonica della lode di Aminandro (cfr. già Taylor 1928, pp. 51-2: Solone è migliore rispetto a poeti che si mettevano al servizio di committenti, ad esempio Pindaro o Bacchilide) è debole già solo per ragioni cronologiche (i lirici corali qui evocati non avevano ancora composto canti nel 560 a.C.). Al contempo, Solone godette di una posizione diversa anche rispetto ad altri lirici: come evidente dalla celebre *Eunomia*, in effetti, egli poteva mettere in versi posizioni che in prima persona sosteneva nel contesto politico ateniese, e in questo senso proponeva nelle sue composizioni una linea politica personale. Ciò è coerente con la risposta di Crizia, che pare funzionare come un argomento *a fortiori*: Solone fu tanto grande e libero perché la sua prima occupazione non era la poesia e benché abbia dovuto fronteggiare grandi difficoltà politiche, che lo costrinsero ad abbandonare la poesia. Ancora, i disordini a cui si fa riferimento possono difficilmente essere quelli a cui Solone pose fine diventando arconte nel 594 (così Brisson 1995, p. 224 nt. 46 e p. 328). Il punto non è tanto legato all'ipotesi di quando questo viaggio si sia verificato (cercare qui il rispetto della cronologia dei viaggi reali di Solone sarebbe eccessivo), ma a due considerazioni: in primo luogo, per certo parte della produzione di Solone è vincolata alla sua attività politica; in secondo luogo, se davvero il riferimento fosse ai disordini che precedettero il 594, non si capirebbe perché Solone non abbia ripreso l'attività poetica a calma ristabilita. Il cenno di Crizia si legge invece in modo più lineare assumendo che Solone, ormai vecchio, al ritorno ad Atene intorno al 561 non abbia potuto lavorare all'antico discorso a causa degli scontri tra fazioni che portarono al potere di Pisistrato

(in effetti, Crizia fa riferimento a un impegno di Solone nella contesa, non a una sua riuscita positiva). In ogni caso, Solone sembra incarnare un'eccezionalmente positiva figura di poeta civico, e l'adiacenza tra i contenuti del racconto di Crizia e la struttura di *Kallipolis* potrebbero sottrarre il nucleo profondo del racconto (al di là della prospettiva in cui lo modella Crizia) alla critica ai poeti proposta in precedenza da Socrate (19 d 3-e 2; *contra* Osborne 1996, pp. 184-5).

21 d 3-8. Τίς ... Σόλων: nell'introdurre la circostanza in cui il discorso riemerge, Crizia torna a insistere che si tratta di un *logos* e non di un *mythos* e ribadisce, pur attribuendo l'osservazione ad Aminandro, che esso è stato udito direttamente. Ciò fissa in modo chiaro l'importanza di questi dati, che sembrano stabilire (almeno per Crizia) l'attendibilità storica del discorso e il loro valore retorico: non a caso, il richiamo a una dimensione ancestrale di Atene fa parte del repertorio dell'oratoria funebre ateniese (cfr. partic. Loraux 1993, pp. 308-14).

21 e 1-6. Ἔστιν ... Ἀθηνᾶ: Erodoto (II 172) propone i dati relativi alla posizione, al nome e al legame con il re Amasi qui forniti da Platone, e suggerisce (II 177) in modo anacronistico che Solone (arconte nel 594) avrebbe preso spunto dalle leggi di Amasi (che regnò dal 569) per la propria legislazione. Pensare che Platone abbia usato Erodoto come semplice fonte è riduttivo: il punto è, più in generale, che il legame tra Solone e Sais è tradizionale e ben radicato nella cultura greca, e proporre elementi attestati da Erodoto è per Crizia uno strumento per accreditare la storicità della sua narrazione.

22 a 5. τῇδε: pur con un forte scetticismo, conservo qui la scelta di Burnet (Rivaud opta per la lezione di A): mi pare che in ogni caso le altre lezioni prefigurino una qualche banalizzazione (e in questo senso la presenza di πόλει in A e F può essere spiegata non solo considerando la contaminazione antica, ma anche ipotizzando un errore poligenetico).

22 a 6-b 2. περὶ ... γενεαλογεῖν: il nonno di Foroneo era Oceano, padre di Inaco, divinità fluviale; Niobe era figlia di Foroneo. Deucalione, figlio di Prometeo, e sua moglie Pirra furono avvertiti del diluvio con cui Zeus avrebbe punito gli uomini; salvatisi dal diluvio, secondo il mito diedero inizio a una nuova stirpe di uomini. L'annotazione sulla "giovinezza" dei Greci si spiega nel quadro narrativo delle distruzioni cicliche, ma anticipa implicitamente la superiorità conoscitiva degli Egizi sui Greci: specie nel tardo Platone, la vecchiaia è tipicamente legata alla saggezza (anche se non ne è garanzia); cfr. *Tim.* 34 c 1-2, ma soprattutto *Leg.* IV 715 d 6-e 2, con Centrone 2021, pp. 29-30.

22 c 1. καὶ κατὰ: anche in questo caso la tradizione medievale offre appigli poco saldi. Benché la tradizione indiretta supporti F, la formulazione di ACg rende più forte l'enfasi che caratterizza questa parte del discorso di Crizia. Nessuna delle due strutture trova paralleli significativi nel *corpus*.

22 c 3-d 3. τὸ ... φθορά: il mito è richiamato in una sua forma tradizionale: fu Zeus a porre fine alla corsa fuori controllo di Fetonte. Fetonte è però anche il nome di uno dei pianeti (Giove), ed è figlio di un'altra figura mitica associata all'astronomia, il Sole (al percorso del quale si fa esplicito riferimento). Il sacerdote sembra dunque proporre un'interpretazione allegorica, già affermata ai tempi di Platone (menzionata, in toni non certo positivi, in alcuni passi: cfr. ad es. *Ion* 530 b 11-c 1, *Phaedr.* 229 b 4-d 1). D'altro canto, l'idea per cui il moto degli astri determina cicli biologici e cosmici trova proprio nel *Timeo* una nuova fondazione (cfr. anche *Resp.* VIII 546 a 1-547 a 5). Un'ispirazione erodotea è efficacemente suggerita da Silvano c.d.s.

22 d 5-6. ἡμῖν ... λυόμενος: su quest'uso di λυόμενος cfr. Raith 1967. L'idea sottesa è che, mentre le alture vengono colpite direttamente dal fuoco e da una fortissima arsura, le zone pianeggianti sono come circondate da questa condizione (da cui l'*aporia*: gli abitanti sono senza via d'uscita), a cui però il Nilo le sottrae con il suo straripare.

22 d 6-**23** b 3. ὅταν ... χρόνοις: se tutti i luoghi che non hanno inverni o estati di straordinario impatto preservassero una continuità perfetta, l'eccezionalità dell'Egitto sarebbe sminuita. Il punto sembra invece essere che, nonostante le catastrofi, nelle zone abitabili sopravvive una quota anche minima di esseri umani fatalmente priva di cultura e amore per le Muse (un *pattern* analogo in *Leg.* III 677 a 8-679 c 8, *Critias* 109 d 1-8), ma ciò non garantisce una piena continuità nella memoria, che è invece *sempre* salvaguardata dal Nilo. La ragione per cui solo gli illetterati sopravvivono è da trovare a d 6-e 2: al diluvio sopravvivono solo coloro i quali sono stabiliti sulle alture, ovvero allevatori e bovari, che non sono in possesso né della tecnica (in particolare della scrittura) per preservare memoria degli eventi né dell'amore per le Muse, che garantisce la trasmissione orale degli eventi antichi sotto forma di poesia.

22 e 2. τὴν χώραν: la tradizione è perturbata, ma probabilmente la lezione originaria di A deriva da un errore sanato da A^2 (a cui attribuisco la correzione a causa della permanenza dell'errore nell'accentazione, che indica una sfasatura negli interventi). Il sostegno di Proclo alla lezione di F ne attesta l'antichità, ed essa mi pare preferibile perché τήνδε può qui essere considerato ridondante (il territorio è per definizione definito, e non può che essere quello di cui Crizia sta parlando).

23 a 2. ἀκοὴν: ἀκοῇ, testo stabilito da Burnet, si basa su una lettura errata di F e in Ψ è probabilmente una congettura. La costruzione di οἶδα con l'accusativo è richiesta dal passo, mentre quella con il genitivo semplice rischia di attribuire una sfumatura («essere esperto di») estranea al contesto.

23 c 2-3. ἀλλ' ... ἀφώνους: in termini generali, la presenza in Egitto di una memoria scritta sulle gesta dell'Atene arcaica sembra poter supportare la rivendicata veridicità della narrazione di Crizia. Il pas-

so è però anche coerente con il mito di Theuth narrato nel *Fedro*, che colloca l'invenzione della scrittura proprio in Egitto e ne indica la specifica funzione rammemorativa. Pertanto, nel caso di Atene non solo è venuta meno qualsiasi trasmissione orale, ma, a causa della mancanza della scrittura, si è persa ogni traccia dei tempi antichi. Neanche qui, dunque, la scrittura sostituisce o eguaglia l'oralità e la trasmissione diretta delle testimonianze.

23 c 3-d 1. ἦν ... παρεδεξάμεθα: non è improbabile che εὐνομωτάτη («dotata di norme perfettamente equilibrate») racchiuda un riferimento alla costituzione che lo stesso Solone stabilì ad Atene (cfr. la nota a 21 b 7-d 3) e suggerisca così una lettura negativa degli effetti della democratizzazione di Atene (lettura ben ascrivibile a Crizia, ma anche tipicamente platonica): prima che Atene degenerasse acquisendo un assetto democratico, essa aveva una costituzione eccellente (cfr. ad es. *Symp.* 209 d 6-7, *Phaedr.* 278 c 3-4, qui con riferimenti a Solone).

23 d 6-e 2. μάλιστα ... ὑστέραν: nuovo riferimento ad Atena, protettrice di Atene e di Sais (21 e 1-6); al mito in questione si allude anche in *Critias* 109 c 4-d 4.

23 e 2-**24** a 2. τῆς ... διέξιμεν: questa distinzione sembra confermare il rapporto specifico tra oralità e scrittura indicato nella nota a 23 c 2-3. L'indicazione di una distanza cronologica determinata potrebbe mirare a certificare la storicità del racconto di Crizia in opposizione all'indeterminatezza che caratterizza il mito (cfr. Brisson 1982, pp. 28-31).

24 a 2-b 3. τοὺς μὲν ... μέλειν: sembra riproporsi la distinzione, fondativa in *Kallipolis*, di diverse "classi" a seconda delle rispettive funzioni. Permane però l'ambiguità quanto alla classe dei governanti che già caratterizzava il resoconto di Socrate: come in esso mancava una distinzione tra guardiani e filosofi, nell'Atene arcaica di Solone a essere distinti dai guardiani sono i sacerdoti, non i filosofi.

24 b 7-c 3. τὸ ... κτησάμενος: tradurre περὶ τὸν κόσμον con «secondo un ordine stabilito» (su questa linea Brisson 1995, p. 227 nt. 73, e Fronterotta 2003, p. 165 nt. 53) mi sembra poco opportuno: non solo la traduzione che propongo è più immediata (per limitare i paralleli a Platone, cfr. *Phil.* 59 a 3), ma, anche qualora si volesse scegliere come significato appropriato di κόσμος quello di «ordine», si dovrebbe considerare che tale significato rimanda non tanto a un ordine sequenziale, ma a uno complessivo e naturale; difficilmente la preposizione περί con l'accusativo può essere tradotta con «secondo...» (ci si aspetterebbe invece κατά); la presenza dell'articolo determinativo orienta verso l'identificazione specifica di un oggetto – appunto, *il* cosmo – e scoraggia dal far riferimento a *un* ordine. Benché questa opzione non sia impossibile, dunque, preferisco seguire Cornford 1937, p. 17 nt. 2, e Donini 1988, pp. 16-7: le leggi mirano a produrre una saggezza relativa al cosmo, che è però funzionale allo sviluppo delle

diverse conoscenze umane. Divergo invece da Donini 1988, pp. 16-8, relativamente alla struttura complessiva del periodo, poiché il parallelismo tra i participi ἀνευρών e κτησάμενος e la posizione di τε (c 3) mi inducono a considerare le frasi ἅπαντα ... ἀνευρών e ὅσα ... κτησάμενος come coordinate tra loro nell'esprimere due aspetti interrelati della «saggezza relativa al cosmo».

Proprio i riferimenti a questa saggezza sembrano avvicinare il racconto di Crizia alla narrazione di Timeo, che discuterà delle origini divine del cosmo per giungere fino alla fisiologia umana. Ciò apre però a due possibili letture. Da un lato, si può valorizzare positivamente il discorso di Crizia, vedendolo come *vera* anticipazione della sapienza di Timeo; dall'altro, invece, si può sottolineare come nulla lasci individuare nella saggezza degli Egizi una reale conoscenza delle strutture metafisiche del cosmo, il che rende piuttosto questa sequenza una versione caricaturale del racconto di Timeo, perché fondata solo sull'osservazione del sensibile (così, in modo convincente, Donini 1988, pp. 27-32; a favore di questa lettura gioca inoltre la critica agli Egizi in *Leg.* V 747 b 6-e 9). Le due letture possono però coesistere: è vero che nulla lascia supporre che Crizia colga realmente la potenziale portata del mito di Solone, ma ciò non implica che questo sia di per sé privo di un valore fondativo per Platone, e Crizia potrebbe qui essere latore inconsapevole di un racconto ben più profondo dal punto di vista filosofico.

24 c 4-d 6. ταύτην ... ὄντας: è chiaro che Crizia sta qui ricalcando la caratterizzazione che Socrate stesso aveva dato dei cittadini della costituzione ideale (ad es. 18 a 4-7), ma al contempo due aspetti di questa descrizione non ricordano tanto *Kallipolis* quanto Magnesia, la città fondata nelle *Leggi*, ovvero il fatto che la fondazione della città sia attribuita a una divinità (*Leg.* IV 713 c 2-714 b 1; cfr. già Gill 1980, p. XVI) e che ogni aspetto dell'ordinamento cittadino venga qui legato alla presenza di ottime leggi. La questione si fa ancora più intricata se si considera che l'idea per cui Atene fu fondata sotto l'egida della divinità, e che questo garantisce l'eccellenza dei cittadini, è riconducibile al *topos* retorico dell'autoctonia, fondamentale nelle orazioni funebri (cfr. anche *Menex.* 237 c 5-239 a 4). Anche questo aspetto, dunque, può essere letto in due modi: se da un lato l'ordinamento (cfr. ad es. διακόσμησιν, σύνταξιν, διακοσμήσασα) e la generazione (cfr. γεγένησθε) di Atene da parte di un dio sembrano anticipare l'azione del demiurgo, dall'altro una simile descrizione può essere considerata come una rielaborazione di luoghi retorici. In questo senso, cenni a quella che sarà la costituzione delle *Leggi* non implicano necessariamente che Platone stia facendo di Crizia un anticipatore dell'Ateniese: ciò che Platone potrebbe voler suggerire, in una prospettiva intertestuale, è che una costituzione calata nella storia, se privata dei filosofi-governanti, deve *comunque* poter contare su ottime leggi.

24 d 4. εὐνομούμενοι: il significato più attestato di εὐνομέομαι è «essere dotato di buone leggi», che però qui renderebbe la formulazione in qualche modo pleonastica (e, non a caso, il participio scompare nella maggior parte delle traduzioni esistenti); il verbo ha anche il significato di «rispettare le leggi» (cfr. LSJ, s.v.; stesso significato in *Leg.* XI 927 b 6, dove è però attestata un'anomala forma attiva), che rende l'argomento migliore: le leggi sono di per sé buone e i cittadini, generati perché siano il più possibile simili alla dea, le rispettano, e tutto ciò è coerente con la loro eccellenza morale.

24 d 6-**25** a 5. πολλὰ ... ἤπειρος: per una discussione sulla geografia del racconto cfr. Pradeau 1997, pp. 247-77. Secondo questa celebre descrizione (poi ripresa, ad es., in Plutarco, *de facie in orbe lunae* 941a-b), tutti i territori conosciuti, che si affacciano più o meno direttamente sul Mediterraneo, sono come isole di diverse dimensioni di un mare più grande, che le circonda tutte e che a sua volta è circondato da una terraferma. Il mare esterno è veramente tale rispetto al Mediterraneo, che, come racchiuso da terre, è più piccolo; il continente esterno è veramente terraferma perché i territori noti sono, rispetto al vero mare, come isole, e questa conformazione rendeva accessibile l'Oceano al di là delle Colonne d'Ercole. *Pace* Brisson 1995, p. 227 nt. 81, non mi pare ci siano ragioni per collegare questo doppio livello geografico alla descrizione di una vera Terra nel mito finale del *Fedone*.

24 e 6. καλεῖται: la lezione non è solo ben attestata (indipendentemente dall'attribuzione ad A e non ad A^2 della correzione, ipotetica ma resa credibile dalla tipologia dell'intervento), ma anche chiaramente *difficilior*: la lezione καλεῖτε può essersi ragionevolmente prodotta per la presenza di ὥς φατε ὑμεῖς, che però ne rende anche del tutto superflua la presenza. Il testo stampato prefigura invece l'esplicita adozione da parte del narratore della denominazione ateniese. A fronte di ciò, il lieve anacoluto prodotto dall'accusativo Ἡρακλέους στήλας mi pare del tutto sopportabile e spiegabile proprio per la presenza di ὥς φατε ὑμεῖς.

25 a 5-b 5. ἐν ... δουλοῦσθαι: l'avanzata di Atlantide, da ovest a est, si muove su due fronti: uno meridionale, lungo le coste dell'Africa fino all'Egitto, e uno settentrionale, fino all'Italia occidentale. Ciò prefigura una manovra di accerchiamento rispetto ad Atene, che viene così descritta come ultimo baluardo a resistere alla conquista completa del mondo conosciuto da parte di Atlantide.

25 b 5-d 6. τότε ... παρέσχετο: è stato suggerito (Brisson 1995, pp. 322-3, e, da un diverso punto di vista, Broadie 2012, pp. 129-40) che la grande battaglia ricalchi gli eventi di Maratona, e in effetti sia la dinamica delle alleanze sia i toni retorici sembrano rispecchiare le celebrazioni delle Guerre persiane (cfr. ancora *Menex.* 239 d 1-240 e 7). Ciò si può inserire in un più ampio gioco di cenni a diverse condizio-

ni della storia ateniese, perché la potenza di Atlantide, la sua violenta avanzata – e infine il suo inabissarsi – sembrano alludere non solo all'impero persiano, ma anche all'Atene democratica della Guerra del Peloponneso, una potenza talassocratica e imperialista che infine si inabissò, mentre l'Atene del racconto, che resiste all'imperialismo e combatte su terra e non per mare, ricorda la resistenza spartana *contro* Atene in questa stessa guerra (cfr. già Vidal-Naquet 1964). In questo modo Platone lancerebbe un monito contro le nuove spinte verso la talassocrazia che caratterizzavano il decennio 360-350 (Pradeau 1997, pp. 224-9; cfr. Morgan 1998 e 2000, pp. 261-71, che ha anche insistito sulle affinità funzionali tra il discorso di Crizia e la «nobile menzogna», considerando entrambi come miti civici fondativi). Una lettura diversa, di tipo metaforico e compatibile con interpretazioni positive del discorso di Crizia, è invece stata accennata da Mohr 2005, pp. 144-5: Atlantide e Atene rappresenterebbero rispettivamente il movimento non ordinato del ricettacolo e quello ordinatore imposto dal demiurgo.

25 c 3-4. τρόπαιον ἔστησεν: l'attestazione della forma accolta a testo sembra più solida (τρόπαια in Cg può derivare da contaminazione), benché Proclo fornisca (nel commento) importante supporto alla lezione della linea di A. τρόπαια trova significativi paralleli in *Menex.* 240 d 5, 243 a 1, 245 a 5, ma a supporto di τρόπαιον c'è *Critias* 108 c 1, che presenta esattamente la stessa formulazione.

25 d 5. κάρτα βαθέος: la lezione κάρτα è *difficilior* e ben attestata (con Calcidio che ne conferma l'antichità), mentre κατά produce una formulazione sintattica fortemente inusuale (non a caso Cornford 1937, p. 366, che ha tentato di sostenere questa lezione, non riesce a proporre paralleli efficaci e produce una traduzione a senso) e non è difficile vedere la lezione come prodotta per semplificazione da κάρτα. La scelta di κάρτα non orienta però rispetto a quella tra βραχέος e βαθέος. Dal punto di vista della tradizione, la situazione è analoga al caso precedente, ma il punto qui è contenutistico: come notato da Taylor 1928, pp. 56-7 (*pace* Cornford), se il fango fosse stato sottile (βραχέος), o poco al di sotto della superficie, difficilmente esso avrebbe rappresentato per i marinai un ostacolo insormontabile, mentre βαθέος suggerisce la presenza di un profondo (ovvero, spesso) strato di fango che davvero avrebbe impedito la navigazione.

25 d 7-**26** b 7. Τὰ μὲν ... διαπέφευγεν: Crizia insiste in modo finanche prolisso sul fatto che la sua Atene arcaica e la città di Socrate, benché non identiche, sono in buona misura simili, e continua così ad accreditare il *pedigree* del proprio racconto: il riemergere progressivo dell'antico discorso nella memoria è portato da Crizia a testimonianza del fatto che esso è giunto attraverso una trasmissione a catena e non è stato fabbricato sul momento. Peraltro, questa sorta di autonarrazione si chiude (**26** b 4-7) con una (velenosa o meno) *gaffe* nei confronti di

Socrate, che solo il giorno prima aveva proposto il racconto sulla costituzione perfetta: coerentemente con la conclusione del suo discorso (26 d 1-5), Crizia suggerisce che quanto raccontato il giorno prima da Socrate sia ben meno degno del discorso che egli può offrire. Ciò sembra confermare una qualche sfasatura tra il contenuto del discorso di Crizia, di per sé (potenzialmente) portatore di una verità filosofica, e il modo in cui Crizia lo intende e lo presenta.

26 b 7-c 5. ἦν ... ἐμοῦ: gli ἐγκαύματα sono i prodotti di una particolare tecnica pittorica (l'encausto, appunto), nella quale il fissaggio dei colori era ottenuto grazie all'uso del calore; in questo caso, secondo la descrizione di Crizia, buona parte dell'efficacia del fissaggio del discorso è dovuta alla sua piacevolezza (secondo un modulo ben attestato nella tradizione: cfr. Brisson 1982, pp. 103-5). Apparentemente il processo di ricordo descritto da Crizia condivide alcuni tratti con quello di reminiscenza (Pradeau 1997, pp. 28-38), ma l'analogia non può che essere superficiale: Crizia è impressionato passivamente dal racconto e l'oggetto del suo ricordo è un discorso prodotto da un uomo su un evento. In altri termini, l'immagine implica una deformazione dei moduli propri dell'indagine platonica, che dovrebbe basarsi su argomenti universalmente validi: in questo senso la "reminiscenza" di Crizia sembra rappresentare un'aberrazione del processo di ricerca filosofica di Platone più che una sua trasfigurazione (cfr. anche Broadie 2012, pp. 163-4 e 171-2).

26 c 1. παιδικῆς: la lezione di AF è ben attestata, ma il senso restituito da παιδικῆς è superiore: ciò che viene udito «moltissimo tempo fa» è stato ascoltato, in tutta plausibilità, da ragazzi (come nel caso specifico di Crizia), dunque dà un piacere tipico per questa età (il che, peraltro, produce un gioco retorico con il successivo riferimento all'insegnamento dell'anziano), mentre non sembrano esserci ragioni nella narrazione per suggerire che Crizia considerasse il racconto in modo giocoso. Ancora, benché Proclo ometta la parte del lemma interessata, il suo commento non fa riferimento al gioco e sembra invece implicare la lezione di ACg.

26 c 5-e 1. νῦν ... ζητητέον: nel chiudere il suo discorso Crizia rende esplicito il rapporto che a suo giudizio sussiste tra il racconto di Socrate sulla costituzione migliore – che è, appunto, *solo* un racconto (ἐν μύθῳ) – e il suo, che è invece legato alla verità delle cose (ἐπὶ τἀληθές; ἀληθινούς): in modo non certo velato, ciò che Crizia rivendica è una priorità del proprio racconto in quanto *reale*. Le ragioni per cui Crizia può rivendicare questa priorità (che è tale *dal suo punto di vista*) sono relativamente chiare: come egli ha più volte sottolineato, il suo racconto è frutto di una trasmissione orale, che ha evidentemente inizio da testimoni diretti, e dunque può ambire a essere considerato come un resoconto storico. Di conseguenza, il discorso storico di

Crizia renderebbe quello di Socrate "più reale", migliorandolo e rafforzandolo, e questa valutazione molto difficilmente potrebbe essere condivisa da Platone: cfr. ad es. *Resp.* II 376 d 9, in cui lo sviluppo della fondazione di *Kallipolis* è annunciato, non certo sottintendendo uno svilimento, nei termini del «narrare un racconto» (ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες).

26 e 2-27 a 1. Καὶ ... ἀνταϰούειν: apparentemente Socrate riprende, confermandone la legittimità, la rivendicazione di Crizia, celebrandolo per aver calato nella realtà il suo *racconto* sulla costituzione perfetta. E tuttavia, come visto nella nota precedente, non ci sono margini per attribuire a Platone l'idea per cui un «vero e proprio discorso» (per questa traduzione di ἀληθινὸν λόγον cfr. Centrone 2020, pp. 93-4) sia strutturalmente superiore a un *mythos*, e tantomeno a un *mythos* come quello che nella *Repubblica* dà forma a *Kallipolis*. Peraltro è stato ben dimostrato (Hawtrey 1983) che aggettivi composti con παν- hanno in Platone un valore negativo: l'uso di πάμμεγα, insieme a που, è quindi probabilmente da intendere in senso ironico e critico (cfr. Johansen 2004, pp. 45-6, secondo il quale, tuttavia, ciò suggerirebbe che il discorso di Crizia è preparato al momento). In breve, l'errore di Crizia risiede nel non capire che un *mythos* che sia plasmato secondo scienza (come quelli di Socrate e di Timeo) non è per nessuna ragione strutturalmente inferiore a qualsiasi tentativo di storicizzazione dei loro contenuti – anzi, calare una costituzione filosofica nella storia implica un forte rischio di degradazione (Osborne 1996, pp. 181-91).

27 a 2-5. Σκόπει ... πεποιημένον: la presentazione di Timeo proposta da Crizia è ben meno lusinghiera di quella che precedentemente (20 a 1-5) Socrate aveva fornito (Donini 1988, p. 32): per Socrate Timeo ha raggiunto le vette della filosofia, mentre Crizia sembra relegare Timeo all'ambito dei fisiologi – benché in una posizione preminente. Ciò non implica necessariamente malizia, e potrebbe anzi suggerire una sorta di incapacità di Crizia di elevarsi al livello filosofico dei suoi due principali interlocutori nel superare le precedenti cosmologie (cfr. anche la nota seguente).

27 a 5-6. πρῶτον ... φύσιν: Timeo si impegnerà dunque in una ricerca περὶ φύσεως. La coincidenza con i titoli degli scritti cosmologici presocratici non può essere casuale, e a essa si aggiungono affinità formali, come la presenza di un proemio (Runia 1997, pp. 103-7) e l'inclusione di riflessioni etiche e antropologiche (Naddaf 1997). D'altro canto, le ricerche naturalistiche dei presocratici sono carenti sia rispetto al metodo sia rispetto all'individuazione delle cause del cosmo (cfr. *Phaed.* 96 a 6-99 d 2) e in questo senso il racconto di Timeo è rivoluzionario, sia dal punto di vista del contenuto sia da quello del genere letterario (Broadie 2012, pp. 51-3; cfr. anche 59 c 5-d 3).

27 a 7-b 6. ἐμὲ ... λόγους: evidente riferimento al *Crizia*. Sull'unità

tra il discorso di Crizia e il racconto di Timeo cfr. Donini 1988, Broadie 2012, pp. 115-72 (entrambi sottolineano, in modo convincente, la difformità tra i discorsi di Crizia e Timeo), Johansen 2004, pp. 7-23 (per un esempio di atteggiamento positivo nella valutazione del discorso di Crizia e dunque a favore di un'unità tra i due discorsi) e Ruben 2021 (che insiste su specifici aspetti di continuità). La ricerca sul significato della combinazione dei discorsi ha portato a sottolineare, sulla scia di interpretazioni già antiche (per cui cfr. l'eccellente discussione in Motta 2018, pp. 154-212), che Platone si rappresenta implicitamente come un demiurgo di discorsi, che agisce teleologicamente nel plasmare la materia dei suoi racconti (Osborne 1996).

27 b 7-**29** d 6. Dopo un breve intervento di Socrate ha inizio il cosiddetto "proemio" del racconto di Timeo (cfr. 29 d 5 e Proclo, *in Tim.* II 218, 10-5 Van Riel). Il fatto che lo stesso Platone isoli il passo con questa denominazione e con un breve intervento di Socrate (29 d 4-6) non può essere casuale, e in effetti il contenuto di queste pagine sembra essere programmatico e definitorio (cfr. Runia 1997, pp. 107-16; Berti 1997, pp. 123-8, e Ferrari 2007a, p. 163, hanno suggerito che in questo modo Platone voglia indicare che il proemio non è "verosimile", ma propriamente scientifico, e che per converso è opportuno leggere il racconto in modo metaforico; cfr. in merito la nota a 29 b 3-d 3). Schematicamente, si possono isolare le seguenti sezioni:

a. 27 c 1-d 4: invocazione e *propositio thematis*;
b. 27 d 5-28 a 6: distinzione asimmetrica tra intelligibile e sensibile e introduzione della necessità di una causa artigianale per il sensibile;
c. 28 a 6-29 b 3: deduzione, a partire da 'b', della natura generata del cosmo, dell'identità della sua causa e dell'oggetto che questa usa come modello;
d. 29 b 3-d 3: considerazioni sullo statuto epistemologico del racconto.

I nuclei sono interconnessi (per un'analisi della struttura argomentativa cfr. Sedley 2007, pp. 105-7, e Johansen 2014): il punto 'd' si basa sulle conclusioni precedentemente raggiunte, perché chiamerà direttamente in causa la distinzione ontologica di 'b' e il rapporto specifico che sussiste tra il cosmo e il modello intelligibile per come posto in 'c'; al contempo, benché 'b' sia isolabile come serie di asserzioni generali sulla struttura dell'essere, esso rappresenta anche lo *step* argomentativo preliminare che consente lo sviluppo di 'c'.

27 b 9. **καλέσαντα**: la congettura di Rawack, tradizionalmente accettata, tenta di normalizzare il testo sulla base delle tracce offerte da Cg, testimoni che sono però tra loro prossimi tradizionalmente e offrono un'evidenza non solida rispetto ad AF e Proclo (in A **ἐπι-** po-

trebbe deformare εἴη ma anche – e più verosimilmente, considerando il parallelo nel commento di Proclo – rappresentare una lezione a tutti gli effetti). Peraltro la diversa collocazione di εἴη in C e g mi pare suggerire che il verbo fosse collocato all'esterno del testo in una fonte comune, e in generale la sua aggiunta banalizza una più complessa, benché del tutto plausibile, costruzione di ἄν con infinito.

27 c 1-3. Ἀλλ' ... καλοῦσιν: l'invocazione della divinità è un elemento canonico dell'apertura delle composizioni arcaiche (a partire dai poemi omerici), che però Platone raccoglie e riformula in modo radicale (cfr. ad es. *Leg.* X 887 b 1-888 a 4).

27 c 4-5. ἡμᾶς ... ἐστιν: la sequenza ἦ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν è estremamente perturbata nella tradizione manoscritta, ma doveva esserlo già nell'antichità, come mostrano le divergenze nella tradizione indiretta (cfr. Whittaker 1969 e 1973, Petrucci 2018a, pp. 26-75). Significativo è che Proclo (*in Tim.* II 20, 16 Van Riel), nel discuterla, la proponga nel commento nella forma η γέγονεν η καὶ ἀγενές ἐστιν (cfr. Ferroni – Van Riel 2020). Inoltre la tradizione antica presenta non poche alterazioni congetturali mosse dall'intenzione di supportare una lettura eternalista (tra queste in particolare quella di Tauro, che Baltes 1976, pp. 112-5 considerava un'interpretazione e non una congettura – ma cfr. Petrucci 2018a, pp. 146-53). Per queste ragioni mi pare che la tradizione antica sia di minimo supporto, e d'altro canto anche valutare i diacritici nella tradizione diretta è estremamente rischioso. In ogni caso, il fatto che ἦ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν sia proposto da C suggerisce che qui il codice di Tubinga non è contaminato e offre tradizione valida, specie alla luce della testimonianza di Proclo; a suo favore giocano, inoltre, forti ragioni di ordine filosofico e tematico. In queste prime righe del proemio Timeo sta stabilendo il tema dell'intero racconto, che dunque, secondo la lezione di $A^2FY\Psi^c$ (ἦ γέγονεν), sarebbe volto a rispondere alla domanda se il mondo abbia avuto generazione o meno. Tuttavia questo problema è esplicitamente identificato solo come domanda preliminare (28 b 4-6) e a essa si risponde in modo netto che il cosmo «ha avuto generazione». Su questa affermazione, comunque la si voglia leggere, Timeo non presenta dubbi, e tutto ciò che segue è volto a spiegare *in che modo* il cosmo ha avuto generazione. Inoltre il racconto sarà scandito, nelle sue articolazioni principali, da formulazioni programmatiche che riprendono esplicitamente la lezione di C. Aprendo la parte del racconto sul ricettacolo, Timeo indica (48 a 5-7) che è necessario introdurre tale principio per capire in che modo il cosmo abbia avuto generazione. Similmente, aprendo l'ultima parte del racconto, dedicata alla costituzione del corpo umano – al di là delle sedi dell'anima –, Timeo indica che, secondo i piani stabiliti, ciò che rimane da illustrare è in che modo abbia avuto generazione (ἦ γέγονεν)

ciò che rimane del corpo umano (72 e 1-2). L'espressione torna ancora quando Timeo introduce la discussione sul modo in cui le specie viventi abbiano avuto generazione (90 e 3-4 τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα ἢ γέγονεν αὖ, διὰ βραχέων ἐπιμνηστέον), e in realtà è implicita nelle righe di chiusura del dialogo, in cui il cosmo viene descritto attraverso una serie di aggettivi che illustrano i caratteri che esso ha assunto nella sua generazione (cfr. γέγονεν a 92 c 8).

In altri termini, la risposta alla questione del modello cosmogonico è solo preliminare e parziale, mentre ciò che conta per Timeo e che dà sostanza a tale problema preliminare è proprio l'illustrazione delle modalità della cosmogenesi: Timeo pone come obiettivo quello di stabilire non se il cosmo sia generato o meno, ma *in che modo* la condizione generativa si dia, e solo all'interno di questo quadro acquisisce rilievo la domanda *se* il cosmo abbia avuto generazione o sia ingenerato. In questo senso, l'uso di ἢ καί suggerisce che non si debba vedere alcuna asimmetria tra le due possibilità (nel caso di una disgiunzione, ἢ καί può infatti segnalare che le opzioni sono oggettivamente distinte ed entrambe sono da tenere in considerazione, o semplicemente aggiungere un'opzione che va comunque considerata: cfr. Denniston 1954, p. 304) e, benché in linea di principio questa formulazione non escluda una lettura intermedia, per cui il cosmo potrebbe essere insieme generato e ingenerato (due tentativi in Johansen 2004, pp. 86-91 e Carone 2004), è piuttosto evidente fin da ora che, nel quadro dell'opposizione prefigurata, γέγονεν non possa essere *tout-court* riducibile, almeno dal punto di vista espositivo, a una descrizione del cosmo come ἀγενές (come invece ha sostenuto, pur con argomenti linguistici molto raffinati, Baltes 1996). Per questa ragione qui e altrove traduco γέγονεν in modo piuttosto forte, ovvero facendolo portatore di una descrizione temporale della generazione del cosmo (il che non implica che Platone la condivida, ma solo che il livello letterale del racconto la rappresenta; cfr. anche Nota alla traduzione, pp. CCXVIII-CCXIX). Vale infine la pena di richiamare l'ipotesi avanzata da Fronterotta 2011, per cui a richiedere la proposta dell'inizio temporale del cosmo sia esattamente la natura "narrativa" del racconto di Timeo. Sul problema cfr. inoltre la nota a 28 b 2-c 2 e Introduzione, par. 5.

27 c 6-d 1. ἀνάγκη ... εἰπεῖν: il pronome ἡμῖν è retto da κατὰ νοῦν, mentre ἑπομένως equivale a ἔπειτα, pur accentuando l'aspetto di consequenzialità (Cornford 1937, p. 21 nt. 1). Benché l'invocazione sia tradizionale nei racconti mitici, il riferimento agli dèi *e* agli interlocutori potrebbe prefigurare i due banchi di prova per la riuscita della narrazione: i giudici della sua adeguatezza saranno proprio i presenti (29 d 1), ma lo *standard* rispetto a cui il racconto va commisurato sarà quello della capacità di cogliere efficacemente le dinamiche secondo cui il cosmo è stato generato (cfr. anche la nota a 29 b 3-d 3).

27 d 1-4. καὶ ... ἐνδειξαίμην: l'invocazione agli dèi e l'esortazione ai personaggi sono evocate con voci diverse di παρακαλέω, che però può avere entrambi i significati impiegati nella traduzione.

27 d 5-28 a 4. Ἔστιν ... ὄν: la distinzione di due ambiti ontologici è il primo presupposto enunciato da Timeo (cfr. anche l'argomentazione parallela a 51 b 6-e 6). Benché Platone proponga questa distinzione anche altrove (partic. *Phaed.* 78 d 10-79 b 10, *Resp.* V 476 e 4-479 e 10, VI 509 d 6-511 e 5, VII 533 c 7-534 b 2, *Phaedr.* 247 c 3-e 6; un caso peculiare è *Soph.* 248 a 4-13), qui è probabilmente rintracciabile la più chiara asserzione della separazione delle idee (cfr. in generale Devereux 1994; persino Fine 1984 sembra disposta ad ammettere che il *Timeo* propone una separazione ontologica). Carattere fondamentale dell'ambito ideale è qui la stabilità, che garantisce il suo essere da un lato oggetto solo di intellezione e ragionamento, dall'altro ingenerato. In effetti, l'intelligibile è stabile nel senso che è unicamente e semplicemente ciò che è, e ogni idea è ciò che è, stabilmente, preservando sempre la propria essenza. Questo è il contenuto dell'espressione τὸ ὂν ἀεί, che è dunque, nell'originale e nella traduzione, una forma ellittica per «ciò che è sempre (essere/ciò che è)». Essa *non* sottende un uso esistenziale del verbo essere (per cui le idee sono ciò che *esiste* realmente): Platone non tematizza mai *esplicitamente* un uso esistenziale del verbo essere (nel *Sofista* ciò accade per gli usi copulativo e di identità, ma anche *Soph.* 256 a 1-3, in cui apparentemente l'uso esistenziale è in questione, non implica che Platone lo isoli realmente: cfr. Centrone 2008, pp. XLVI-L), e inoltre qui un senso esistenziale implicherebbe che, nella seconda parte della distinzione, τὸ γιγνόμενον non *esista*. Dunque, τὸ ὄν va qui inteso in senso incompleto (cfr. Graeser 1982, in generale, e Miller 2003, pp. 41-4): le idee sono sempre e assolutamente qualcosa (ovvero, l'essenza che sono), mentre un sensibile non è mai propriamente un'essenza stabile, né tantomeno la *stessa* essenza, perché non è essenzialmente ciò che è. Dunque, τὸ γιγνόμενον è instabile perché intrinsecamente soggetto a generazione e corruzione, e *in questo senso* è sempre soggetto a divenire (cfr. anche Nota alla traduzione, pp. CCXVIII-CCXIX); per questo esso non può essere oggetto di scienza o di una comprensione razionale compiuta, ma solo di opinione, instabile come è esso stesso, e di percezione, adeguata alla sua natura corporea. L'instabilità ontologica del γιγνόμενον è in questo caso radicale: i sensibili non sono realmente provvisti di autoidentità nel tempo e nello spazio, ma hanno generazione e periscono non solo rispetto all'avvicendarsi delle proprietà che assumono, ma anche solo rispetto al movimento locale (cfr. anche 51 e 6-52 a 7). L'opposizione primaria, dunque, non è tra ciò che è sempre e ciò che diviene, ma tra ciò che è intrinsecamente dotato di autoidentità e ciò che è intrinsecamente caratterizzato dall'avere generazione e, correlativamente, distruzione (28 a 3;

cfr. l'eccellente analisi di Ademollo 2018, pp. 63-6), ed è dunque questo il senso eminente in cui le idee sono separate in modo asimmetrico (cfr. Ferrari 2007a, partic. pp. 149-56, 165-6 e Strobel 2007, pp. 251-9).

Questi aspetti teorici sono cruciali per risolvere un celebre problema testuale che caratterizza il passo (difficile da dirimere solo su basi filologiche: cfr. Tulli 2012, pp. 37-8), ovvero la presenza in alcune fonti di ἀεί dopo μέν (d 6). In generale, anche la presenza di ἀεί non orienterebbe verso un'interpretazione eternalista: il mondo potrebbe subire sempre generazione *per tutto il tempo in cui esiste*, senza che una reale perpetuità sia in tal caso da assumere (cfr. Vlastos 1995b, p. 270, *pace* Cornford 1937, pp. 25-6). Ma la stessa attestazione di ἀεί è fragile. Riportato da A, la sua presenza in C può essere dovuta a contaminazione; la sua antichità sembra confermata da parte della tradizione indiretta, ma vale la pena di notare che la lezione era interamente sconosciuta a Proclo, autore in possesso di numerose fonti testuali (cfr. in merito Van Riel 2022, I, p. CXV). D'altro canto, l'associazione tra A^2 e F, supportata dalla tradizione indiretta, dà forza particolare alla lezione alternativa (se l'intervento fosse di A e ἀεί fosse da attribuire ad A^{pr}, ἀεί sarebbe addirittura *virtualmente* non attestato da linee primarie della tradizione medievale: l'assenza della testimonianza di V è qui particolarmente gravosa). Non è del resto difficile immaginare come l'errore possa essersi prodotto: è stato ampiamente suggerito che ἀεί possa essere stato introdotto già nella tradizione antica semplicemente per stabilire un parallelismo con la formulazione subito precedente (τί τὸ ὂν ἀεί) o per supportare una lettura eternalista della cosmogenesi, ovvero per suggerire che il mondo materiale, nel suo divenire, è coeterno rispetto al mondo delle idee (cfr. Whittaker 1969 e 1973, e Dillon 1989, pp. 60-3, che però è più cauto; un ragionamento simile è alla base di uno degli argomenti avanzati da Cherniss 1944, pp. 420-2, a favore dell'eternalismo; una rassegna di riprese antiche in Jonkers 2017, pp. 411-2).

28 a 4-6. πᾶν ... σχεῖν: il proemio procede in modo rigorosamente deduttivo: se è vero che vi è qualcosa che ha generazione, allora seguirà che deve anche esservi una causa di questa generazione. Si tratta per ora di un principio lineare: a meno che non si identifichi nel cosmo stesso e in ciascuna singola cosa il principio del suo stesso mutamento e della sua generazione, occorrerà trovarne una causa esterna. È però evidente che da questa considerazione Platone voglia trarre un quadro ben più specifico: poiché il sensibile ha generazione, esso sarà ontologicamente inferiore rispetto all'intelligibile, che è immune da generazione ed è dunque separato, e dovrà esservi una causa della generazione che sia a sua volta qualcosa di strutturalmente diverso e separato rispetto al sensibile.

28 a 6-b 1. ὅτου ... πᾶν: sulla base del principio appena enunciato, Platone presenta indirettamente in questa sezione la funzione cau-

sale del divino artefice, il demiurgo (per la traduzione di *demiourgos* cfr. Nota alla traduzione, p. CCXIX), che è sì introdotto *ex abrupto*, ma, come emergerà diffusamente nel commento, non come un *deus ex machina* (così Fronterotta 2014b, p. 113), bensì secondo una precisa strategia argomentativa. Alcuni caratteri specifici di questa figura emergeranno più avanti (cfr. partic. 30 a 2-c 1; una discussione del retroterra della figura dell'artefice in Brisson 1994a, pp. 31-54, e Waack-Erdmann 2006), ma è importante sottolineare che essa è fin da subito associata a due aspetti fondamentali. In primo luogo, il demiurgo è una causa. In realtà l'argomento è qui meno immediato di quanto sembri (cfr. anche Introduzione, par. 7), perché Timeo sembra affermare che qualsiasi oggetto generato (ὅτου) lo è grazie a una causa artigianale, che guarda in quanto tale un certo modello, ma d'altro canto il demiurgo rappresenta solo un caso specifico, pur eminente, di una simile causa artigianale. In secondo luogo, esso è come causa distinto dal cosmo – ovvero, è qualcosa di diverso dal cosmo – che, in caso contrario, non potrebbe esserne il prodotto. Ora, è implausibile che Platone abbia optato per tale tematizzazione della causa divina senza volerne trarre specifiche implicazioni, e non a caso la descrizione artigianale va al di là della denominazione *demiourgos* (cfr. Brisson 1994a, pp. 84-106). In un'ottica letteralista questa rappresentazione assume particolare rilievo, specialmente rispetto alla distinzione tra il demiurgo e il cosmo (o la sua anima; cfr. la nota a 30 a 6-c 1): se infatti il demiurgo non fosse una causa esterna al cosmo, esso dovrebbe o coincidere con l'anima cosmica o essere una proprietà emergente del corpo del mondo e degli elementi, il che porterebbe a grandi difficoltà filosofiche (prima tra tutte, verrebbe a cadere l'indipendenza morale dell'uomo, alla cui preservazione Platone è estremamente attento: cfr. partic. 42 d 2-e 4 e *Resp.* X 617 d 6-e 5, con Broadie 2012, pp. 13-23).

Non sembrano invece porsi analoghe difficoltà, sulla base di quanto finora emerso, nel caso in cui la produzione del demiurgo rappresentasse metaforicamente l'efficacia causale delle idee che accompagna sempre la loro essenza ma non coincide propriamente con essa (in questo senso cfr. Introduzione, par. 9, e le discussioni in Ferrari 2003 e 2007a; Perl 1998, pp. 82-6, ha sottolineato che, applicando rigidamente l'immagine artigianale, si arriva a far coincidere il demiurgo con le idee, poiché un artigiano "umano" produce in base a un modello che ha nella sua mente): alle idee stesse viene attribuita una funzione causale, in particolare paradigmatica, il che potrebbe essere considerato come sufficiente per garantire l'ordine cosmico senza dover coinvolgere *realmente* la figura del demiurgo. In questo modo il principio di causalità qui proposto basterebbe a indicare che, essendo il cosmo generato, esso deve dipendere da una causa, e questa causa non può che essere il modello intelligibile (cfr. Ferrari 2003, partic. pp. 85-8, e

2007a). Tuttavia, almeno a livello letterale, la dimostrazione si presenta come prototipo di un *argument from design* (Hankinson 1998, pp. 108-11, Sedley 2007, pp. 105-7, Johansen 2014) e, nella misura in cui stabilisce la necessità di ipotizzare una causa propriamente artigianale, si presta a stabilire la necessità metafisica del ruolo del demiurgo nel quadro di cosmogenesi temporale. In questo quadro è stato notato (Johansen 2014, ma già Lennox 1985, pp. 213-4; *contra* Broadie 2012, pp. 31-8) che l'argomento, apparentemente volto a introdurre l'idea per cui il cosmo è causato da un artefice, sembra mancare di un passaggio: in effetti, la conclusione per cui il cosmo è causato *da un artefice* non è implicata né dalla generica asserzione per cui tutto ciò che è generato lo è da una causa, né dal riferimento al paradigma impiegato dal demiurgo, perché Timeo sembra asserire solo che, per ogni X generato da una causa, se la causa è un artefice che usa un modello bello, X sarà bello – il che implica la possibilità che ci sia un X *non* generato da un artefice. È probabile che la premessa mancante – e implicita – sia legata alla natura dell'attività artigianale, che per Platone è intrinsecamente volta a produrre oggetti *belli* (cfr. *Gorg.* 503 c 4-504 a 5, *Leg.* X 903 c 5-d 3, con Johansen 2014, pp. 304-7 e già Lennox 1985, pp. 204-8), e al fatto che il demiurgo, in quanto artefice divino, non possa che esprimere questa natura al massimo e miglior grado (sull'importanza di questo aspetto nel *Timeo* e in altre opere cfr. Sedley 2019, p. 53; per la bellezza del cosmo 28 b 1-2). D'altro canto, in 27 d 5-28 a 4 ciò che è e ciò che ha generazione sono descritti come tali, e nella natura del primo è intrinseca la perfezione, ma non una capacità di trasferire compiutamente e complessivamente tale perfezione (ovvero, di garantire che il cosmo generato sia bello in quanto tale). Ciò troverebbe conferma nel fatto che Platone sembra considerare il corporeo e sensibile di per sé come caratterizzato dall'assenza di ordine (ad es. a 30 a 2-6 e 53 a 7-b 5), il che escluderebbe la possibilità di una causa ordinatrice diversa dal demiurgo.

28 a 6-7. πρὸς … ἀεί: fin dall'antichità gli interpreti divergono sulla costruzione della frase (cfr. Proclo, *in Tim.* II 98, 9-17 Van Riel), ovvero se ἀεί sia da riferire a βλέπων – per cui il demiurgo guarda sempre il modello – o se sia il modello a essere *sempre* nella stessa condizione. Che il demiurgo guardi *sempre* il modello, tuttavia, è, se intesa in senso forte, un'affermazione molto impegnativa (perché prefigurerebbe o una *creatio continua* o una sorta di immobilità metafisica dei rapporti tra demiurgo e idee), mentre, se intesa in senso debole, superflua (indicherebbe semplicemente che l'unico modello del demiurgo è quello stabile); affermare che il modello è *sempre* nella stessa condizione è invece cruciale (28 a 2). L'importanza dell'immagine risiede però nell'uso di βλέπω, che tornerà in modo anche più pregnante poco oltre a 29 a 2-4.

28 a 8. τὴν ἰδέαν ... ἀπεργάζηται: la lezione τὴν δύναμιν è presente in F e supportata dalla tradizione indiretta, mentre la convergenza di Cg sulla lezione di A può essere dovuta a contaminazione. Non mi pare che in questo caso si possa vedere nel testo di F una versione semplificata, e anzi esso è più calzante nel distinguere due aspetti del modello distinti logicamente e referenzialmente (cfr. *infra* in questa nota). Con «in modo finalizzato» si tenta di rendere l'uso del congiuntivo ἀπεργάζηται, verbo che peraltro mantiene coerente l'immagine artigianale: l'artigiano guarda a un modello, ma di fatto i caratteri del modello stesso vengono realizzati nella loro riproduzione nel prodotto. Ciò non può implicare alcuna carenza del modello ideale – ovvero, affermare che il modello è realizzato nella sua riproduzione non implica che senza di essa il modello sarebbe ontologicamente carente o imperfetto. D'altro canto, il passo fa chiaramente riferimento all'intero intelligibile come modello, e nella dialettica eidetica che caratterizza l'intelligibile platonico è impossibile pensare di isolare la riproduzione di alcune idee senza implicare il riferimento anche a quelle che comunicano con esse (*pace* Cornford 1937, pp. 40-1, che limita tale ruolo alle idee delle specie viventi a cui Timeo farà mirato riferimento a 39 e 3-7). In breve, a essere coinvolto nella cosmogenesi come causa paradigmatica è non semplicemente l'intero intelligibile, ma addirittura l'intero intelligibile e la totalità delle comunicazioni dialettiche che lo strutturano.

Ciò consente di spiegare in che senso a essere realizzato grazie all'azione demiurgica sia l'intero intelligibile *rispetto alla sua forma e alla sua capacità* (αὐτοῦ, maschile o neutro, non può riferirsi a ἰδέαν e va dunque correlato a παραδείγματι; di conseguenza, ἰδέα e δύναμις sono aspetti del modello che vengono realizzati dal demiurgo). Ogni idea è di per sé un'essenza (ad es. *Phaed.* 78 c 10-d 7) inserita in una specifica dialettica rispetto ad altre idee (ad es. *Soph.* 254 b 7-d 3), ma essa è anche il principio causale per ciascun sensibile dell'avere una certa proprietà formale (cfr. partic. *Men.* 72 c 1-d 1, *Phaed.* 100 e 8, 102 a 1): in questo senso ogni idea è una certa *idea* e ha una corrispondente *dynamis* causale. In questo modo una simile rappresentazione può essere interpretata a favore di una lettura metaforica dell'azione demiurgica: il demiurgo starebbe qui a segnalare proprio l'azione causale dell'intelligibile (ovvero la sua *dynamis*) e lo sdoppiamento tra *dynamis* delle idee e figura demiurgica avrebbe un fine didascalico. D'altro canto, lo stesso sdoppiamento può essere letto efficacemente in un altro modo: è vero che l'intelligibile ha una sua essenzialità e una sua intrinseca capacità causale (perché è assurdo pensare che il demiurgo "attivi" la capacità causale dell'intelligibile), ma ciò non implica che l'intelligibile di per sé abbia la capacità di esercitare tale causalità in modo tale da produrre un cosmo bello, ovvero distribuendo in modo coerente le proprietà

nel sensibile e persuadendo in modo efficace la necessità. Se questo è vero, il demiurgo realizza essenza e capacità dell'intelligibile garantendo che ciascuna idea e le idee nel loro insieme producano esattamente il cosmo migliore (o, nella terminologia del passo, più bello) possibile.

28 b 1-2. οὗ ... καλόν: la lezione γεννητῷ, adottata da Burnet, è in realtà attestata in modo molto fragile, e la correzione in C può facilmente essere attribuibile alla stessa prima mano (come suppongo essere il caso, pur in modo del tutto ipotetico, per la lezione presentata da A, ricorrente nel codice): in queste condizioni, benché in presenza di altri passi del dialogo che potrebbero sostenere γεννητῷ, mi pare che la lezione γενητῷ sia preferibile. La bellezza e la perfezione che caratterizzano il cosmo, pur essendo esso corporeo e generato, sono tratti fondamentali della cosmologia platonica. Secondo l'argomentazione di Timeo, la dipendenza da un modello perfetto non è condizione sufficiente per la bellezza del prodotto, come non lo è l'azione del demiurgo, ma ciascuno dei due fattori è una condizione necessaria, ed entrambi, insieme, sono condizioni sufficienti (cfr. ἐξ ἀνάγκης a 28 a 8, che indica qui necessità logica): se il demiurgo guardasse un modello non perfetto, il mondo non sarebbe bello, dunque perché il cosmo sia bello il modello deve essere perfetto *e* il demiurgo deve essere in grado di, e voler, guardare un modello perfetto. Ciò è valido anche assumendo, come necessario, che l'ipotesi di un demiurgo che (per come ritratto da Platone) guardi un modello non perfetto sia di fatto inconcepibile: non solo non sembrano essere disponibili modelli alternativi, ma risulta assurdo pensare che una causa superiore al cosmo usi un modello ontologicamente equiparabile al cosmo stesso (l'immagine può però avere una funzione diversa e importante: cfr. la nota a 28 c 5-29 a 6).

28 b 2-c 2. ὃ ... ἐφάνη: la sezione ha suscitato fin dall'antichità grandi dibattiti (una ricognizione in Petrucci 2018a, pp. 26-75). Leggendo il passo in chiave eternalista, Baltes 1996, pp. 91-4, ha insistito su aspetti lessicali e verbali per argomentare che Platone fa riferimento in ogni caso alla dipendenza ontologica del cosmo da un principio. Gli argomenti linguistici proposti da Baltes non sono però tanto stringenti da escludere qui un riferimento alla generazione temporale, e nel prosieguo di questa nota mi limiterò a enucleare una serie di aspetti significativi (per una discussione ampia, con argomenti a favore di una lettura eternalista, cfr. Introduzione, parr. 5-6). In primo luogo, l'idea stessa per cui «circa ogni cosa» (b 5) la prima domanda da porsi è se essa sia generata o meno viola un principio che Platone applica in modo costante nei dialoghi, la cosiddetta "fallacia socratica", secondo cui prima di trovare la qualità di qualcosa (versione intensionale: *Men.* 71 b 3-4) o mappare le sue istanziazioni (versione estensionale: *Hipp. ma.* 286 c 3-e 2) occorre definirla. La ragione per cui essa può qui es-

sere violata risiede probabilmente nel fatto che in questo caso sarebbe impossibile trovare una definizione di cosmo riconducibile a un'idea (il cosmo comprende oggetti formati sulla base di idee, ma esso stesso non rispecchia una specifica idea di cosmo). In secondo luogo, anche in questo caso Timeo non procede in modo allusivo, ma secondo un argomento (almeno nelle intenzioni) stringente (Vlastos 1995b, pp. 265-8); alla domanda, se il cosmo abbia avuto generazione o meno, si risponde infatti in modo inferenziale (cfr. anche i due δέ a b 8-c 1):

- il cosmo è visibile e tangibile, in quanto corporeo (assunzione autoevidente sulla base dell'esperienza);
- [ciò che è visibile e tangibile è sensibile];
- dunque il cosmo è sensibile;
- tutto ciò che è sensibile si coglie con la percezione, che accompagna l'opinione (per 28 a 2-3);
- tutto ciò che si coglie con la percezione che accompagna l'opinione ha generazione (ancora per 28 a 2-3);
- dunque il cosmo ha avuto generazione.

Platone non vuole essere criptico (si noti anche ἐφάνη a c 2, che rimanda a 28 a 2-3), né proporre una visione controintuitiva (al contrario, una delle premesse deriva da un'osservazione comune, la natura sensibile del cosmo). D'altro canto, perché l'argomento sia conclusivo è necessario ammettere la distinzione ontologica poco precedente (27 d 5-28 a 4), che non a caso era posta come primo passo necessario (cfr. πρῶτον a 27 d 5), ed escludere che si diano un terzo ambito al di là dell'intelligibile-ingenerato e del sensibile-generato o intersezioni tra essi (ovvero, un intelligibile generato o un sensibile ingenerato). In questo quadro, la distinzione ontologica identifica in primo luogo il carattere del cosmo corporeo in termini di *genesis* (27 d 5-28 a 4), e questo rappresenta il presupposto per poter poi affermare che il cosmo è subordinato a una causa (28 a 4-6; si noti in particolare l'uso di δὲ αὖ a 28 a 4, che torna, per marcare la stessa articolazione, a c 2). Ciò vuol dire che la prospettiva narrativa secondo cui il cosmo è qualcosa che «ha avuto generazione» (γέγονεν) e dipende da una causa (o un principio, *arche* – termine che può indicare tanto l'inizio temporale quanto il principio causale sovraordinato) sottende un possibile riferimento ad aspetti *diversi* – pur interdipendenti – dello stesso oggetto, ovvero la generazione e la subordinazione ontologica. Ciò è confermato dalle righe immediatamente successive: dopo aver stabilito che il cosmo «ha avuto generazione», Timeo procede indicando che *per questo* esso dipende da una causa.

28 b 2-4. οὐρανὸς ... ὠνομάσθω: nel *Timeo* i termini οὐρανός, κόσμος e πᾶν sono utilizzati in modo sostanzialmente interscambiabile. Ciò che però raramente viene notato è che Platone, nello stabilire l'equivalenza, si discosta dall'uso tradizionale (e successivo), secondo

cui, fin dai poemi epici (cfr. ad es. Omero, *Od.* I 54 ed Esiodo, *Theog.* 127), οὐρανός designa solo il cielo, mentre κόσμος indica il complesso ordinato dell'universo (benché esso poi possa specializzarsi per indicarne porzioni specifiche: sulla nozione di κόσμος cfr. ora Horky 2019). La spiegazione più ragionevole per questa deviazione è che, nella costruzione cosmologica del dialogo, il cielo avvolge completamente la sfera del mondo (secondo il cosiddetto "modello a due sfere", quelle della Terra e del cielo, reso autorevole da Eudosso) e ne regola i ritmi naturali e vitali grazie ai movimenti dell'anima. In altri termini, è possibile ridurre il cosmo intero al cielo nella misura in cui il cielo, pur non esaurendo quantitativamente il novero degli esseri viventi e dei movimenti del cosmo (al contrario, popolare il mondo sublunare è fondamentale per rendere il cosmo perfetto: 41 b 7-c 2), ha una priorità assiologica e causale rispetto al mondo sublunare – priorità dunque enfatizzata dalla peculiare scelta lessicale.

28 c 1. δόξῃ ... αἰσθήσεως: la frase ricalca 28 a 2-3, omettendo però l'aggettivo ἀλόγου (per cui cfr. Nota alla traduzione, pp. CCXVII-CCXVIII); la ragione dell'omissione sta nel fatto che, in questo momento, è fondamentale insistere sulla percezione ed è superfluo rimarcarne la mancanza di razionalità, mentre all'interno dell'argomento precedente essa era cruciale per sottolineare l'opposizione con le modalità di comprensione dell'intelligibile (secondo Broadie 2012, pp. 36-7, invece, la percezione non è più irrazionale dopo l'introduzione nel discorso del demiurgo e del paradigma intelligibile).

28 c 3-5. τὸν ... λέγειν: la descrizione della causa come produttore e padre è alla base di una serie di interpretazioni antiche della sua causalità divina (Vorwerk 2010, Ferrari 2014a). Ποιητής riprende l'immagine artigianale di 28 a 6-b 2 (cfr. anche *Phil.* 26 e 6-27 a 10 insieme a *Soph.* 265 a 4-b 6, in cui viene identificata una τέχνη ποιητική divina), mentre la descrizione come πατήρ rimanda a una causalità di tipo biologico (sui due modelli cfr. Introduzione, par. 7). Benché sia possibile, seguendo Plutarco (*Platonicae quaestiones* II), sottolineare la differenza tra la causazione artigianale propria del produttore e quella biologica propria del padre, per spiegare il ricorso all'immagine del padre potrebbe essere sufficiente richiamare da un lato (29 e 3) l'affermazione per cui il demiurgo produce il cosmo simile a sé stesso (il che difficilmente è assimilabile alla produzione dell'artigiano), dall'altro il fatto che in generale, in una generazione biologica, secondo il modello greco è la componente maschile a giocare ruolo attivo (il che peraltro anticipa la necessità di un elemento cosmologico con ruolo di madre: cfr. 50 d 2-3). Poiché nessuna delle due immagini è di per sé portatrice di tutti gli aspetti menzionati, Timeo non può che introdurle enfaticamente entrambe. Ciò sembra contrastare con l'affermazione della difficoltà di scoprire e comunicare i caratteri della causa. Menn 1995,

p. 6, ha suggerito che Platone voglia così segnalare che l'aspetto cruciale della natura del demiurgo, ovvero l'essere un intelletto, verrà celato dietro le descrizioni come artefice, ordinatore, compositore, ma in realtà nulla in questa formulazione indica una volontà esoterica da parte di Timeo: la materia stessa del racconto, e qui in particolare la causalità demiurgica, *si può* scoprire, pur con difficoltà e con un'appropriata esitazione propria dell'esprimersi circa gli dèi (Van Riel 2013, pp. 30-4), mentre ciò che è impossibile è svelarla *a tutti*. Non a caso, la cornice drammatica ha più volte sottolineato come solo l'eccezionale livello di alcuni degli interlocutori del dialogo renda possibile affrontare temi tanto complessi (ad es. 20 c 4-d 6, 27 a 2-b 9, ma anche 51 e 5-6).

28 c 5-29 a 6. τόδε ... αἰτίων: Timeo esclude in modo esplicito che il demiurgo impieghi un modello sensibile, prospettiva che non è solo errata, ma impossibile (cfr. già 28 a 6-b 2), il che invita a chiedersi perché Platone ponga per ben due volte la questione. In una prospettiva eternalista si può supporre che questa stessa impossibilità valga come incoraggiamento a leggere l'azione del demiurgo in termini metaforici (cfr. Introduzione, pp. XLIII-XLIV). In prospettive diverse, Platone potrebbe così voler implicitamente suggerire che qualsiasi conoscenza sull'universo prodotta in un discorso non può che partire da, e considerare sempre, il paradigma ideale (Broadie 2012, pp. 27-34), o sottolineare che il demiurgo è *realmente* buono ed eccellente – ovvero, che solo *quel* demiurgo, nella sua eccezionalità, potrebbe aver modellato un cosmo perfetto (Johansen 2014, pp. 311-2): in entrambi i casi, tuttavia, non mi pare che il passo finisca per avere una funzione specifica nell'economia del proemio e dell'argomento. In realtà, più che avanzare un ragionevole argomento interno (ad esempio: non avrebbe senso modellare il cosmo generato sulla base di un altro modello generato, ammesso che questo esista), *la* strategia con cui Timeo stabilisce che il demiurgo guarda all'intelligibile consiste nell'evidenziare il prezzo che occorrerebbe pagare se si negasse la presenza stessa di un paradigma intelligibile, ovvero accettare che nulla può garantire la bellezza di questo cosmo. Una simile mossa non è accessoria, perché forza un ipotetico interlocutore ad accettare la distinzione ontologica che è stata introdotta all'inizio del proemio quasi come ipotesi (27 d 5-28 a 4), distinzione sulla quale, come visto nelle note precedenti, si basa l'intera struttura argomentativa. In altri termini, Platone stabilisce che chi voglia mantenere che il cosmo è bello dovrà anche accettare che esso è modellato dalla sua causa artigianale sulla base di un modello intelligibile, che dunque *deve* esistere per come è stato descritto. In ogni caso, è a questo punto stabilito che il cosmo è la più bella delle cose generate perché è plasmato dalla migliore delle cause e secondo un modello perfetto, mentre è ben meno chiaro in che senso il demiurgo sia «la migliore delle cause» (29 a 5-6; una difficoltà analoga

a 36 e 5-37 a 2). In termini generali, l'affermazione è problematica se non specificata, poiché il demiurgo si troverebbe così a essere ontologicamente superiore rispetto alle idee (Ferrari 2007a, pp. 160-2) e una soluzione lineare è quella di leggere qui metaforicamente un'indicazione della coincidenza tra demiurgo e intelligibile. D'altro canto, poiché il passo è dall'inizio focalizzato sul rapporto tra demiurgo come causa artigianale e cosmo come suo prodotto, si potrebbe considerare implicita una restrizione della nozione di causa a causa artigianale (in generale, non solo in ambito cosmologico, perché in tal caso la descrizione sarebbe ridondante). Ciò sembra peraltro confermato dall'uso di βλέπω all'imperfetto con πρός, costruzione che Platone impiega regolarmente per fare riferimento non solo al guardare, ma al prendere in considerazione un modello o uno *standard* (Petrucci 2021a). Un'interpretazione più radicale, invece, potrebbe basarsi sulla consapevolezza di Platone del contributo di diverse tipologie di causa alla costituzione di un oggetto, la migliore tra le quali (*Phaed.* 99 c 1-8) è l'Atlante che regge il cosmo, un intelletto divino che lega tutto e lo orienta verso il bene (*Phaed.* 97 c 1-d 5; la correlazione tra i passi è diffusamente notata nella critica: cfr. Strange 1999, Lennox 1985, Sedley 1989, Menn 1995, pp. 1-5). In questi termini, il demiurgo è «la migliore delle cause» *nel senso specifico* che non coincide con condizioni necessarie per l'esistenza del cosmo (come la sua corporeità), né è interamente riducibile, almeno definizionalmente, alle idee, ma è ciò che garantisce che il cosmo sia perfetto stabilendo *la bontà* della sua generazione, ovvero il suo orientamento teleologico.

28 c 6-**29** a 1. ὁ ... ἀπειργάζετο: Timeo rafforza la descrizione artigianale dell'attività del demiurgo.

29 a 6-b 2. οὕτω ... εἶναι: Timeo non si limita a ripetere che il demiurgo impiega un modello, ma introduce anche, dopo un'ampia preparazione, la descrizione del cosmo come *immagine*, cruciale nelle righe seguenti e ricorrente nel racconto (partic. 37 c 6-38 c 3, 50 c 2-51 a 2, 52 a 5-c 3). Questa rappresentazione del rapporto tra idee e sensibili è relativamente usuale (partic. *Phaed.* 76 d 2-e 6, *Resp.* X 597 a 1-8), ma qui è importante notare come essa sia posta al servizio della descrizione artigianale dell'attività demiurgica: il fatto che il mondo ideale sia un modello e il cosmo una sua immagine porta ad ammettere la presenza di una causa artigianale che garantisca la generazione dell'immagine a partire dal modello.

29 b 3-d 3. ὧδε ... ζητεῖν: il proemio si chiude con la celebre descrizione del racconto di Timeo come *eikos mythos* (cfr. Nota alla traduzione, pp. CCXIX-CCXX e in generale Introduzione, par. 8). L'affermazione per cui tutto ciò che Timeo può offrire è un racconto verosimile consegue dall'argomento precedente, per cui se il cosmo è un'immagine (*eikon*) dell'intelligibile, un discorso relativo a esso potrà essere al mas-

simo «verosimile» (*eikos*), ovvero commisurato epistemologicamente al suo oggetto. Secondo un'interpretazione tradizionale il *mythos*, in quanto tale e poiché *eikos*, ha una presa limitata sulla verità, e ciò implica che non possa essere né accurato né davvero affidabile (cfr. già Taylor 1928, pp. 59-60; Cornford 1937, pp. 27-32, vede in questo aspetto un'indicazione a favore di un'interpretazione metaforica). Una diversa linea di ragionamento sottolinea che nel corso del racconto Timeo userà in modo molto più ampio l'espressione *eikos logos* e che in ogni caso il contenuto del racconto, che comprende cosmologia e matematica, era dal punto di vista del lettore antico di natura prettamente scientifica (cfr. già Vlastos 1995a, pp. 247-50; declinazioni in Donini 1988, pp. 37-50, Murray 1999, Johansen 2004, pp. 48-68). Nella stessa direzione, pur con strategie diverse, si è mosso Burnyeat 2005, che ha sostanzialmente ribaltato la lettura tradizionale sottolineando che l'oggetto del racconto è in realtà il cosmo come immagine *specifica* dell'intelligibile, ovvero come risultato del ragionamento *pratico e produttivo* del demiurgo, ragionamento a cui il discorso aspirerà ad approssimarsi (ciò implica peraltro l'idea, ben fondata, per cui qui Timeo non stia tanto classificando discorsi esistenti, ma proponendo linee guida su come produrre al meglio discorsi: cfr. anche Bryan 2012, pp. 116-21). Una simile valutazione positiva è stata poi rielaborata in modo significativo, ovvero vincolandola all'idea per cui un *eikos mythos*, pur dispiegato nel modo migliore, sarà comunque sottoposto a limiti strutturali (Betegh 2010, Broadie 2012, pp. 31-54, Bryan 2012, pp. 116-60).

Mi pare però si possa andare oltre (cfr. anche, in generale, Petrucci c.d.s.). Se è vero che *eikos* rimanda sia alla limitatezza del racconto sia alla sua tensione verso la verità, da un lato il racconto verosimile per sua natura non potrà essere in nessun modo stabile nella sua interezza e sarà comunque (potenzialmente) perfettibile, dall'altro esso consentirà di avvicinarsi alla verità del cosmo, alla sua struttura e alle cause che ne garantiscono l'ordine e la bellezza. Ora, nel momento in cui a produrre un simile racconto è un vero filosofo come Timeo (20 a 1-b 1), il *suo* racconto sarà il migliore possibile (29 c 7-8), ovvero del massimo livello di saldezza per discorsi che non riguardino esclusivamente l'intelligibile (ovvero, coglierà lo *standard* migliore nell'ambito dei discorsi verosimili). Ma cosa garantisce, *all'interno del discorso*, che questo racconto sia davvero il migliore possibile? Come già notato (Burnyeat 2005, p. 155, Broadie 2012, pp. 51-4), il racconto procede per blocchi narrativi e complessi di proposizioni (cfr. del resto il plurale a c 6, ma anche 48 d 2, 59 c 6), in cui vengono progressivamente affrontati diversi problemi o assunti punti di vista differenti rispetto a differenti oggetti. Tra questi blocchi è però evidente una difformità di contenuto: che il proemio, che descrive l'intelligibile, il demiurgo e la loro funzione causale, sia incluso o meno nel racconto (non lo ritengono incluso,

ad esempio, Berti 1997, pp. 125-7, e Ferrari 2007a, p. 163), il *mythos* di per sé è disseminato di osservazioni sull'intelligibile, sul demiurgo e su realtà ontologicamente difformi dal sensibile (su tutti il ricettacolo o l'anima cosmica) e di distinzioni epistemologiche che si sottraggono alla caratterizzazione di "immagini dell'intelligibile". In questo senso, i diversi blocchi narrativi (o discorsi), benché tutti correlati alla discussione della natura del cosmo, avranno diversi gradi di stabilità (o verosimiglianza) in dipendenza dall'oggetto che ciascun blocco riguarda (in questa direzione era già andato, in un illuminante e ingiustamente trascurato contributo, Donini 1988, pp. 42-7) e in funzione della collocazione argomentativa del blocco all'interno dello sviluppo complessivo del discorso. Platone dispone del resto degli strumenti necessari per tematizzare una simile concezione di discorso, in particolare come una totalità (ὅλον), un vivente, la cui struttura non a caso riflette quella del cosmo (cfr. 69 a 5-b 2, e Osborne 1996, pp. 191-4; la mia lettura è coerente anche con l'ipotesi di Brague 1985, per cui si darebbe isomorfismo tra il discorso e il corpo umano – ipotesi che tuttavia mi pare implausibile): si tratta di una composizione che ha come predicato fondamentale l'unità (*Soph.* 245 e 1-3), che non manca di nessuna delle sue parti (*Parm.* 137 c 4-9), e le cui parti sono non omeomere, dotate di diverse funzioni interattive (*Leg.* XII 965 c 9-e 5) e dunque *structure-laden* (Harte 2002, pp. 273-81). Pertanto, la ragione per cui Timeo sa di *non* poter produrre discorsi *sul cosmo* che siano «da ogni punto di vista e senza eccezione coerenti con sé stessi e assolutamente esatti» è che l'oggetto *complessivo* del racconto è sensibile, ma al contempo confida di proporli in qualche modo e con poche eccezioni coerenti con sé stessi e a qualche livello esatti (29 c 5-6), perché ciascun blocco narrativo del racconto potrà aspirare a un massimo grado possibile di stabilità nella misura in cui lo consentano l'oggetto del blocco in questione e i suoi rapporti argomentativi con le relative premesse. Peraltro, un simile modello può giustificare la presenza di una gerarchia interna tra i blocchi del discorso: in un complesso olistico alcune parti hanno una priorità funzionale, che in questo caso è facile attribuire alle sezioni che si occupano della funzione cosmologica di oggetti ontologicamente e assiologicamente superiori. Se ciò è vero, l'affidabilità epistemologica del racconto di Timeo sarà la più forte possibile nella misura in cui i blocchi che hanno oggetti stabili saranno utilizzati come presupposti (finanche necessari: cfr. 40 d 6-e 3) per sezioni dedicate a oggetti meno stabili (un simile rapporto emerge in modo particolarmente forte a 53 b 3 e 69 a 5-b 2). In questo senso, dunque, è concesso all'uomo il raggiungimento del più alto *standard* possibile nella produzione di un insieme completo di blocchi narrativi tra loro coerenti, e ciascun blocco sarà esatto al massimo grado possibile rispetto all'oggetto che considera. È dunque teoricamente pensabile che Platone consideri la

possibilità di spiegazioni molteplici e isosteniche per alcuni degli oggetti discussi (Mourelatos 2010, pp. 244-5), ma la possibilità di divergenza è inversamente proporzionale all'importanza dell'oggetto di un blocco: è forse possibile immaginare due discorsi altrettanto coerenti con le premesse cosmologiche nel caso in cui il loro oggetto siano dettagli anatomici, mentre è ben più difficile pensare che Platone potesse ammettere discorsi isostenici su oggetti di maggior peso ontologico (ad esempio nel caso dell'unicità del cosmo: cfr. 55 c 7-d 6).

La lettura che propongo non viola l'apparentemente netta distinzione tra discorsi relativi all'intelligibile e quelli relativi alle sue immagini (b 5-c 3), che ha i suoi presupposti ancora in 27 d 5-28 a 4: una volta stabilito che ci sono due ambiti ontologici, ciascuno dotato di un proprio grado di stabilità e legato a facoltà specifiche che ne consentono la comprensione, è facile per Timeo estendere il parallelismo logico-ontologico, basato su un principio realista, ai discorsi che riguardano ciascuno dei due ambiti. Ancora, benché non sia privo di paralleli, questo passo è particolarmente netto nell'affermare non solo la stabilità e l'inattaccabilità dei discorsi che riguardano l'intelligibile, ma anche il fatto che essi sono tali *proprio perché* riguardano l'intelligibile. Ciò spiega anche l'uso di δεῖ (b 8) e degli aggettivi verbali ἀνελέγκτοις … ἀνικήτοις (b 7-8; cfr. la nota *ad loc.*), che segnalano la necessità per i discorsi di raggiungere un certo *standard* per poter essere adeguatamente interpreti dell'intelligibile (Burnyeat 2005, pp. 150-1, Mourelatos 2010, pp. 233-5). Questo implica però che la stessa struttura debba essere applicata ai discorsi che riguardano l'immagine: non tutti i discorsi sul sensibile sono verosimili, e tra questi è comunque possibile immaginare una gradazione secondo diversi parametri. Se questo è vero, e se l'immagine dipende dal suo modello, l'unico modo per garantire una saldezza maggiore ad alcuni discorsi verosimili sarà la possibilità che questi attingano alle cause dell'immagine, pur rimanendo verosimili perché considerano tali cause non di per sé, ma in funzione della generazione del cosmo. In questo modo la distinzione tra due livelli epistemologici è generale e correlata a un oggetto complessivo di un discorso, ma *non* implica che, a date condizioni, un discorso verosimile in quanto volto a descrivere un oggetto sensibile non possa contenere blocchi argomentativi costituiti da discorsi sull'intelligibile.

29 b 5. ἐξηγηταί: Burnyeat 2005, p. 149, ha insistito sull'importanza di questo termine ricercato: i discorsi sarebbero esegeti dei relativi oggetti, dunque ne coglierebbero e comunicherebbero gli aspetti più oscuri e profondi senza limitarsi a rifletterli in modo superficiale e passivo; cfr. però Betegh 2010, pp. 215-8, che segnala impieghi difformi del termine nella letteratura coeva e nello stesso *corpus* platonico.

29 b 7-8. οἷόν τε … ἀνικήτοις: il testo di Burnet, οἷον τε καί (b 7), poggia su un'errata lettura di F, mentre la tradizione manoscrit-

ta testimonia solidamente a favore della lezione stampata. La lezione ἀνικήτοις di Proclo (b 8), sostenuta dalla tradizione latina e prodottasi, probabilmente in modo accidentale, in A^{pr}, sembra all'origine dell'errato ἀνικήτους di C. Essa pare *difficilior* e produce un senso migliore e più coerente rispetto al subito precedente ἀνελέγκτοις: per discussioni cfr. già Taylor 1928, p. 74 e il cenno in Broadie 2012, p. 34 nt. 16.

29 d 4-6. Ἄριστα ... πέραινε: sul motivo del "proemio" cfr. la nota a 27 b 7-29 d 6. La lezione νόμον, stampata già da Burnet, è attestata nella tradizione manoscritta, confermata da Proclo e Calcidio ed evidentemente *difficilior*. È stato suggerito (Burnyeat 2005, pp. 144-5) che ἀποδέχεσθαι faccia qui riferimento più alla valutazione dei presupposti metodologici e compositivi del discorso di Timeo che ai suoi contenuti, ma ciò deve implicare anche l'approvazione dei relativi presupposti ontologici. Platone gioca con l'idea dell'accogliere il discorso: Timeo ha proposto (29 d 2) che il racconto verosimile, se adeguato e non peggiore di altri, sia accolto con favore, mentre Socrate non si limita a incitare Timeo a proseguire, ma «accoglie» il suggerimento sul racconto e, soprattutto, afferma di «aver accolto» il proemio. Dunque, la modalità di fruizione di quanto affermato da Timeo rimane invariata: mentre in un dialogo canonico è impensabile che un interlocutore semplicemente accolga una macrologia, qui il racconto viene accolto (o meno) da interlocutori competenti, che ne sono quindi giudici (Johansen 2004, pp. 52-3). Ciò non implica che non ci sia un vaglio, al contrario: la verifica e l'accettazione sono in qualche modo implicite e immediate, e occorre quindi assumere che tutti gli interlocutori presenti abbiano dato l'assenso almeno alle premesse ontologiche, cosmologiche ed epistemologiche poste da Timeo (il che, è bene notarlo, non vale per la reazione di Socrate al discorso di Crizia: cfr. 26 e 2-27 a 1).

29 d 7-**31** b 3. Ha qui inizio la prima grande parte del discorso di Timeo (29 d 7-47 e 2), tradizionalmente denominata *The Works of Reason* (a partire da Cornford 1937); sul piano complessivo del discorso cfr. Introduzione, par. 9. In questa sezione iniziale, fondamentale per lo sviluppo dell'intera tradizione filosofica occidentale, Timeo descrive complessivamente l'azione del demiurgo e il rapporto tra il cosmo e il suo modello intelligibile, da cui si deducono unità e unicità del cosmo stesso, concentrandosi sul suo imporre ordine sul precosmo. Almeno sul piano narrativo, Timeo non descrive semplicemente il demiurgo che, a qualche titolo e in qualche modo, produce il cosmo a partire da un sostrato privo di ordine, ma qualcosa di più preciso: il cosmo è condotto all'ordine istantaneamente da un atto volontario, buono e immediato del demiurgo – ovvero, il demiurgo non introduce il movimento ordinato, ma rende volontariamente ordinato un mo-

vimento privo di ordine (cfr. già Mohr 1989, pp. 295-300). Da questo dipendono la bellezza e la bontà del cosmo, che si esplicano, in linea generale, nel suo possedere un'anima dotata di intelletto e nel suo essere un vivente sensibile perfetto perché unico, unitario e completo.

29 d 7-e 1. Λέγωμεν ... συνέστησεν: nel proemio (28 a 4) il demiurgo, in un'ottica artigianale, è stato associato all'αἴτιον della generazione del cosmo, mentre qui Timeo si interroga sull'αἰτία secondo cui il cosmo sarebbe stato composto. È stato suggerito (Johansen 2014, pp. 310-2, sulla scia di Frede 1987b), che Platone voglia qui prefigurare la differenza tra una causa come oggetto esterno che produce un effetto (αἴτιον) e la ragione secondo cui questa causa agisce (αἰτία). Tuttavia, l'applicazione a Platone di una simile distinzione terminologica (già efficacemente scoraggiata: Sedley 1998), non coglie qui che, se il demiurgo è buono, non può che esserlo perché a qualche titolo è a contatto con ciò che fa sì che ciò che è buono sia buono, ovvero il Bene (con cui peraltro è stato talvolta identificato: cfr. recentemente Bordt 2006, pp. 247-8; sul problema cfr. ora Ferrari 2018). In altri termini, se in effetti la *ragione* per cui il demiurgo produce un cosmo buono è che egli stesso è buono, la bontà del demiurgo deve in qualche modo avere una causa, ovvero un oggetto metafisico che è responsabile della sua bontà. Del resto, proprio la bontà del demiurgo è indicata come il principio che guida la generazione del cosmo in termini teleologici: la bontà del cosmo non è un dato di fatto o una sua proprietà (pur fondamentale), ma è il risultato a cui mira il demiurgo in virtù di una sua condizione specifica. Ciò rafforza e qualifica, almeno all'interno del quadro narrativo, la prospettiva artigianale già più volte emersa nel proemio, che d'altro canto è qui veicolata dalla descrizione del demiurgo come ὁ συνιστάς.

29 e 1-3. ἀγαθὸς ... ἑαυτῷ: in opposizione alla mitologia tradizionale, la divinità per Platone è priva di φθόνος (cfr. anche *Phaedr.* 247 a 7), nozione che qui va intesa in modo peculiare, perché non c'è nessun soggetto rispetto al quale il demiurgo possa provarla (cfr. già Taylor 1928, p. 78; da ciò discende la traduzione «gelosia»). Il sistema verbale utilizzato delinea una chiara opposizione: i verbi che descrivono il demiurgo come tale sono flessi in tempi che implicano continuità (presente e imperfetto; Baltes 1996, p. 93, ha considerato l'imperfetto ἦν come colloquiale), mentre le sue azioni sono descritte con verbi all'aoristo, che indica generalmente un'azione puntuale. In questo modo Timeo suggerisce che il demiurgo, essenzialmente dotato di certi caratteri, li riflette e li applica in un *momento* generativo (per un analogo uso del sistema verbale cfr. 42 e 5-6) – il che comunque non esclude la possibilità che ciò valga solo a livello narrativo e sia da leggere metaforicamente.

29 e 3. παραπλήσια ἑαυτῷ: traduco con «approssimate a lui» e

non, più linearmente, «simili a sé», perché Timeo utilizzerà poco oltre (30 c 3) la nozione di ὁμοιότης per descrivere il rapporto tra l'intelligibile e il sensibile. Questa espressione sembra incoraggiare un'interpretazione metaforica della cosmogenesi, e in particolare un'identificazione tra il demiurgo e il mondo intelligibile, che è il paradigma del cosmo (Ferrari 2003, pp. 88-91, 2007a, pp. 159-60). D'altro canto, rimane possibile che il cosmo sia simile in due sensi diversi sia al paradigma intelligibile sia al demiurgo – e in questo contesto la seconda possibilità mira a enfatizzare che il demiurgo, buono, non può che voler rendere il cosmo buono a sua volta (cfr. anche 30 a 2).

29 e 4-30 a 2. ταύτην ... ἄν: in qualche modo Timeo descrive qui la situazione in cui egli stesso si trova: filosofo insieme a un altro filosofo (Socrate), egli sta proponendo una discussione fondata sulla saggezza e la conoscenza (per questo significato di φρόνησις in Platone cfr. ad es. *Men.* 97 b 9-c 5) di un principio cosmologico che ha tutti i caratteri per essere accolto nel racconto. Come suggerito da Donini 1988, pp. 45-7, Timeo vuole così affermare che questo blocco narrativo si prefigura come «il più verosimile e più forte di tutto il *Timeo*».

29 e 4. κόσμου: Platone gioca con la doppia semantica del termine, che ha come significato principale quello di «ordine» e come significato derivato quello di «cosmo». Spesso i traduttori preferiscono qui il significato derivato, ma l'assenza dell'articolo orienta in modo deciso verso il significato principale – benché anche quello derivato sia facilmente identificabile: il demiurgo è principio del cosmo *come cosmo ordinato*.

30 a 2-6. βουληθεὶς ... ἄμεινον: il participio βουληθείς, enfaticamente in posizione incipitaria, rimarca l'importanza della volontà buona del demiurgo per la realizzazione di un cosmo anch'esso buono. Alla sua bontà si oppone una condizione, quella del precosmo, intrinsecamente priva di orientamento teleologico e ordine: a sottolineare tale opposizione, Timeo impiega lo stesso verbo (ἄγω) per descrivere da un lato, con un participio presente, l'impossibilità del precosmo di mantenersi in quiete (dunque, il suo essere strutturalmente in moto non ordinato: cfr. 52 d 2-53 c 3), dall'altro, con un indicativo aoristo, l'azione di ordinamento da parte del demiurgo (non a caso è stato suggerito che la lezione ἦγεν derivi da una congettura antica volta a rafforzare l'opzione eternalista: cfr. partic. Dillon 1989). Per quanto il demiurgo sia assolutamente buono e voglia il meglio, tuttavia, la sua azione ha il limite determinato dalla natura generata del prodotto e dalla sua costituzione spazio-materiale. In questo senso, da un lato la differenza ontologica tra idee e sensibili implica che la produzione dei sensibili, per quanto perfetta, condurrà comunque a generare *immagini*; dall'altro, benché il demiurgo voglia organizzare complessivamente il cosmo nel modo migliore possibile, lo *standard* di perfezione in questione sarà co-

munque quello dell'eccellenza corporea e generata. Tutto ciò vuol dire che la limitazione dell'azione del demiurgo, benché strutturale (e, non a caso, evidenziata in modo ricorrente: cfr. ad es. 32 b 4-5, 37 d 2, 38 c 1, 42 e 2, 53 b 5, 71 d 6-7, 89 d 6), non implica che il demiurgo *avrebbe potuto* agire in modo migliore.

30 a 6-c 1. θέμις ... πρόνοιαν: l'argomento si apre con una premessa generale (a 6-7) basata sulla prossimità semantica tra *agathon* e *kalon* e che ha significato filosofico solo se letta in una chiave intellettualistica (che sarà peraltro cruciale nella sezione antropologica: cfr. partic. 86 c 3-e 3): il demiurgo non può che agire per produrre ciò che è massimamente bello perché la sua bontà lo vincola a farlo. In altri termini, il demiurgo è buono e vuole il bene perché ha un contatto intellettuale con il Bene, e questa condizione *garantisce davvero* che, non essendogli possibile agire se non nel bene e nel bello, egli sia propriamente l'artefice eccellente, senza che la sua azione ne determini una modifica, o un cambiamento (cfr. del resto *Resp.* II 381 b 4-e 6, sulla perfezione e l'immutabilità delle divinità). Su questa base si sviluppano i seguenti passaggi:

a. a 6-7: ciò che è massimamente buono può produrre solo opere massimamente belle;
b. [il demiurgo è massimamente buono; cfr. 29 e 1-3];
c. dunque il demiurgo produrrà un'opera massimamente bella.
d. b 1-3: ciò che è dotato di intelletto è più bello di ciò che non ne è dotato;
e. b 3: nulla che sia dotato di intelletto può non essere dotato di anima;
f. b 4-5: dunque, per 'c' e 'd-e', il demiurgo doterà il cosmo di intelletto e anima.
g. b 6-c 1: conclusione: il cosmo sarà un vivente dotato di intelletto, dunque perfetto, a causa del piano provvidenziale del demiurgo.

La conclusione indica i caratteri che un'opera non può non avere per essere perfetta, ma dall'argomento Timeo sembra voler inoltre trarre un chiarimento rispetto ad 'a': la bontà del demiurgo si esplica in un preciso piano razionale e provvidenziale (termine che, come ovvio, non ha *nulla* a che vedere con nozioni di provvidenza cristiane, ma fa riferimento a una pianificazione dettata dalla conoscenza del bene; cfr. *infra* nella nota). Non a caso, è proprio dalla bontà del demiurgo che la sezione di racconto ha avuto inizio (29 e 1-3). Per converso, dunque, senza considerare 'a-c' in termini provvidenzialistici ogni altra deduzione verrebbe a cadere, e non a caso due dei passaggi ('d-e' e 'f') sono aperti da un riferimento al ragionamento del demiurgo: il richiamo al *logismos* è in entrambi i casi in posizione incipitaria e indica la causa delle azioni del demiurgo stesso (anche per questo traduco λογισάμενος con la formulazione ridondan-

te «nel suo istantaneo ragionare», volta a rendere l'enfasi attribuita al participio aoristo).

La formulazione di 'e' ha però dato vita a un intenso dibattito. Poiché Timeo identificherà il demiurgo con un intelletto (partic. 39 e 7-8, 47 e 4), un'autorevole tradizione di studi ha dedotto da questo passo (usando a supporto, tra gli altri, *Phil.* 30 c 9-10, *Euthd.* 287 d 7-e 1, *Soph.* 239 a 4-8) che il demiurgo, in quanto intelletto, non potrebbe sussistere separatamente dall'anima cosmica: esso si identificherebbe quindi con l'intelletto dell'anima cosmica (Cornford 1937, pp. 34-9), o sarebbe un'astrazione della causalità cosmica (esercitata dall'anima: Cherniss 1944, p. 425), o, in modo leggermente differente e più convincente, rappresenterebbe la prosopopea della razionalità diffusa per le entità psichiche che popolano il cosmo (Van Riel 2013, pp. 95-110). Tuttavia, come sottolineato da Menn 1995, pp. 6-24, altri paralleli considerano indipendenti intelletto e anima (ad es. *Phil.* 28 d 5-9, 30 c 4-7, *Leg.* XII 967 a 7-d 2) e lo statuto generato dell'anima esclude che quanto si afferma del demiurgo possa essere proiettato sull'intelletto dell'anima stessa (perché ciò invertirebbe la priorità ontologica tra anima e intelletto: cfr. anche Hackforth 1965, p. 445, Zeyl 2000, p. XXXVII). Un'altra efficace batteria di argomenti è rintracciabile in Broadie 2012, pp. 15-26 (se il demiurgo fosse semplicemente immanente e se non ci fosse una causa esterna per la produzione del cosmo, il demiurgo finirebbe per essere una proprietà emergente degli elementi o dell'anima); cfr. anche Brisson 1994a, pp. 76-84, Karfik 2004, pp. 185-201. Questi argomenti sono peraltro supportati da due evidenze testuali decisive: Timeo limita la considerazione *solo* a opere prodotte «a partire da ciò che per natura è visibile» (b 1); ciò che il demiurgo organizza all'interno di un'anima è τόνδε νοῦν (b 4), specificazione che ha senso solo assumendo che vi sia almeno un altro intelletto oltre a quello dell'anima, ovvero il demiurgo stesso. Ciò porta già a segnare un'acquisizione fondamentale di Platone rispetto a ogni cosmologia precedente: non solo per garantire la presenza di ordine nel cosmo è necessario un riferimento a una causa sovraordinata, dunque intelligibile, ma è anche necessario rintracciare nel cosmo un principio intelligente che sia responsabile del suo ordinamento complessivo in termini dinamici, ovvero un'anima (Menn 1995, pp. 34-56).

Lo stesso punto apre però un diverso fronte problematico, ovvero cosa possa voler dire che il demiurgo è un *nous*. Escluso che il demiurgo coincida con l'idea del Bene (cfr. la nota a 29 d 7-e 1), si può in primo luogo ipotizzare che egli sia un dio intellettuale separato, che media tra l'intelligibile e il sensibile (cfr. ad es. Brisson 1994a, pp. 101-8, e Broadie 2012, pp. 7-26). Ciò sembrerebbe portare ad attribuire a Platone l'ipotesi di un dio a qualche titolo personale e un finalismo intenzionale (su questo aspetto Lennox 1985), il che però può essere giusti-

ficato evidenziando che il demiurgo, grazie alla sua attività ordinatrice, è necessario per garantire la trasmissione dell'ordine intelligibile al sensibile facendo efficacemente fronte alle specifiche difficoltà che questa mediazione impone. Per evitare il rischio di una rappresentazione "personale", è stato d'altro canto ipotizzato che il demiurgo consista in qualche modo nello stesso esercizio della sua *techne* (Johansen 2004, pp. 83-6), oppure che sia *tout-court* un'idea: poiché il demiurgo è *nous*, e molti passi platonici suggeriscono che il *nous* è una virtù di ciò che lo possiede, seguendo un ragionamento platonico deve esserci un'idea che sia causa come *one-over-many* del fatto che ciò che ha *nous* lo possa avere, e questa idea sarebbe semplicemente *nous* (Menn 1995). Una simile soluzione, in qualche modo aristotelizzante, comporta però la necessità di attribuire a tale idea dei caratteri peculiari rispetto alle altre: sarebbe sì l'idea del *nous*, ma anche e soprattutto intrinsecamente ordine (perché è causa dell'ordine del cosmo); inoltre, avrebbe un rapporto noetico con le altre idee; infine, essa – e in tal caso *solo* essa – eserciterebbe una peculiare causalità ordinatrice. Questa massa di problemi (che si aggiungono a quelli legati all'ipotesi di una cosmogenesi temporalista, a cui spesso un'interpretazione più o meno letterale della figura del demiurgo si associa: cfr. Broadie 2012, pp. 22-3), insieme a una serie di osservazioni testuali e filosofiche, ha portato sul fronte opposto a considerare la figura del demiurgo come metafora dell'attività dell'intelligibile: cfr. partic. Ferrari 2011 (a partire da una comparazione tra questo passo e *Soph.* 248 d 10-249 a 5) e Introduzione, par. 9. Mi pare tuttavia che almeno il problema della descrizione personale del dio sia solo apparente: l'essere un intelletto separato non implica avere alcun tratto personale, e l'intenzionalità provvidenziale si risolve nell'esercizio dell'attività propria dell'intelletto, che, conoscendo, non può che produrre nel bene (cfr. anche 28 a 6-b 1, 52 b 2-53 c 3 per ragioni positive a favore dell'utilità filosofica di questa figura; sull'importanza di tale dimensione cognitiva cfr. Karfik 2007).

30 c 2-d 1. Τούτου ... ὁρατά: Timeo può estendere la trattazione al modello intelligibile, forte ora del principio per cui il demiurgo non potrà che produrre un'opera bella. Ciò esclude che il demiurgo abbia impiegato un modello parziale e indirizza verso un modello che contenga *tutti* i viventi in una dimensione pura, stabile, non particolare e non molteplice (c 5-6): si tratta del cosmo ideale nel suo insieme, in cui ogni idea è presente come parte di una totalità organica – l'incompletezza di una singola idea (c 4-5) fa riferimento solo al fatto che essa non esaurisce il dominio ontologico a cui appartiene. Se da un lato le precedenti descrizioni del paradigma intelligibile (ad es. 27 d 5-28 a 4) richiamavano quelle tipiche dei dialoghi della maturità e ne sottolineavano la stabilità, qui Platone introduce forti elementi di dinamismo e vitalità all'interno dell'intelligibile, producendo una rappresentazione

vicina a quella che emerge nel *Sofista* (partic. 248 e 7-249 a 2; cfr. anche Introduzione, par. 10). Due aspetti meritano di essere sottolineati. In primo luogo (*contra* Sedley 2007, p. 108 nt. 36, secondo cui Timeo farebbe qui riferimento all'idea del genere "animale", e Thein 2006, che si concentra sulle quattro forme delle specie viventi menzionate a 39 e 3-40 a 2), il parallelismo tra cosmo visibile e cosmo intelligibile implica che all'interno del vivente intelligibile siano presenti, come parti non omeomere, *tutte* le idee, e non tutte le idee di vivente: in questo senso, l'essere "vivente" è qui inteso per le idee come una loro qualità *in quanto idee*, e non in quanto idee di viventi specifici. Ciò porta a quello che è stato definito "principio di completezza" dell'intelligibile (Ferrari 2003, pp. 88-91), per cui il vivente intelligibile contiene in sé tutto l'intelligibile e che rende più complesso considerare il demiurgo come causa separata (a meno che non si assuma che il demiurgo è intelligibile in un senso diverso da come lo è il paradigma; cfr. già 28 c 5-29 a 6): anche se fosse un'idea *sui generis*, esso finirebbe all'interno del vivente intelligibile, che però dovrebbe usare come modello; se esso fosse invece un intelletto separato, sarebbe difficile comprendere in quale "regione dell'intelligibile" esso potrebbe trovare collocazione.

30 d 1-31 a 1. τῷ ... συνέστησε: «congeneri a quello», ovvero al cosmo intelligibile (così, pur ambiguamente, già Zeyl): αὐτοῦ (a 1) non può riferirsi al cosmo stesso (così, ad es., Fronterotta; Brisson traduce in modo ambiguo, mentre il pronome sembra mancare nella traduzione di Cornford) né grammaticalmente (dovrebbe in questo caso essere riflessivo) né argomentativamente: il punto qui è che il cosmo, predisposto dal demiurgo per somigliare all'intelligibile (d 2-3), contiene dentro di sé le istanziazioni di *tutti* i viventi intelligibili – perché ogni sensibile non partecipa solo dell'idea che ne determina la specie, ma anche di tutte le idee che di volta in volta ne determinano le proprietà. In questo frangente Platone non sembra lasciare spazio alla possibilità di uno scarto quantitativo tra (gli universali a cui sono riconducibili) i sensibili e le idee: tutti i sensibili trovano riscontro, *almeno in linea di principio*, negli intelligibili, e viceversa. Anche in questa sezione l'applicazione di un sistema verbale basato sull'aoristo per le azioni generative del demiurgo è mantenuta in modo rigoroso.

31 a 2-b 3. πότερον ... ἔσται: con una struttura retorica (a 2-4) che riproduce 28 b 6-8 (domanda a cui seguono una risposta secca e univoca e un argomento sviluppato nelle righe successive), Timeo introduce la vera e propria dimostrazione dell'unicità del cosmo (cfr. anche 55 c 7-d 6), che dimostra come la tesi contraria contraddirebbe la derivazione del cosmo dal modello intelligibile sotto l'assunzione della bontà del demiurgo. Se vi fossero più cosmi, dovrebbero esservi più modelli intelligibili – il che è già impossibile – e questo cosmo, *se deve essere perfetto*, dovrebbe essere immagine del più completo tra essi;

questo forzerebbe a ipotizzare l'esistenza di un cosmo intelligibile ulteriore che riunisca tutti i cosmi intelligibili. In linea generale, dunque, il punto non è che è impossibile che vi siano più cosmi: è l'ontologia dell'intelligibile e del demiurgo delineata finora a implicare che il demiurgo ha prodotto solo un cosmo (sull'importanza della bontà del demiurgo in questo argomento ha ben insistito El Murr 2021, pp. 50-4). Nei dettagli, tuttavia, l'argomento ha suscitato un vivo dibattito a partire da Keyt 1971, secondo il quale Platone dedurrebbe in modo fallace l'unicità del mondo a partire da una caratteristica che il vivente intelligibile ha *in quanto idea* e non *in quanto specifica idea* (cioè, idea di vivente intelligibile). Questa tesi è stata efficacemente criticata da Parry 1979 (per cui il contenere tutti i viventi intelligibili è una proprietà dell'idea del vivente intelligibile come tale e non come idea), Patterson 1981, Mohr 2005, pp. 21-6. Queste interpretazioni concedono comunque che il vivente intelligibile sia qui una specifica idea, e secondo Cherniss 1944, pp. 295-7, Platone avrebbe risolto così il regresso del Terzo Uomo per come accennato in *Resp.* X 597 c 7-9 ed espresso nel *Parmenide*: Platone accennerebbe che, sia rispetto alla completezza sia rispetto all'essere "vivente", l'idea e il sensibile corrispondente non sono tali secondo lo stesso rispetto. In realtà è stato ben dimostrato che, anche considerando qui il vivente intelligibile come un'idea, Platone sembra procedere secondo una diversa via di ragionamento: l'idea di vivente intelligibile condividerebbe con il cosmo sensibile la completezza e non l'essere un vivente, come dimostrato dal fatto che questo argomento non implica alcun regresso (poiché il vivente più inclusivo non avrebbe bisogno di essere incluso da alcunché; cfr. Parry 1979, pp. 7-9, 1991, pp. 25-32, e Patterson 1981, pp. 105-9). La ragione per cui l'unico vivente intelligibile completo deve essere il modello dell'unico cosmo risiede quindi in qualche modo in un principio di economia: se il modello del cosmo diventa il vivente intelligibile completo sovraordinato, non c'è alcuna ragione per ipotizzare la presenza di due viventi intelligibili. Tuttavia, considerare il vivente intelligibile come singola idea sembra portare a un'altra difficoltà: essa sarebbe infatti l'unica idea istanziata solo da *un* sensibile, contravvenendo alla canonica formulazione per cui un'idea è *one-over-many*. Per risolvere la questione Patterson 1981, pp. 109-19 (ma cfr. già Cornford 1937, pp. 42-3) ha suggerito (timidamente, in realtà) che Platone avrebbe potuto qui invocare la discrezionalità dell'agire del demiurgo, ma un'altra soluzione mi pare più economica: in alcuni passi chiave (ad es. *Men.* 72 c 6-8, 73 c 9-d 2) Platone non si esprime attribuendo a un'idea la causalità formale rispetto a molteplici oggetti, ma rispetto a *tutti* gli oggetti che ne partecipano, dunque il cosmo rappresenterebbe un caso limite, ma non un'anomalia.

Mi pare però che il problema sia malposto (cfr. anche Rashed 2018,

pp. 115-7, e Introduzione, par. 11): se è vero che ogni idea è un modello, non è detto che ogni modello impiegato dal demiurgo debba essere una singola idea, e non a caso in questo passo non viene mai affermato che il vivente intelligibile è una singola idea (come in realtà già notato da Parry 1979, pp. 9-10). Occorre dunque concepire il vivente intelligibile in modo tale da escludere che esso sia una singola idea e insieme preservarne la completezza e l'unitarietà. Ora, perché possa svolgere la funzione che qui gli è ascritta, esso deve avere necessariamente la capacità di includere gli intelligibili secondo una certa articolazione, quella olistica di un vivente. Ma come è chiaro dal *Sofista*, le idee possiedono grazie ai generi sommi una capacità essenziale di comunicare tra loro in modo ordinato e organico, il che rende del tutto superflua l'ipotesi di una singola idea che garantisca questa comunicazione o anche che delimiti il cosmo intelligibile. In altri termini, il vivente intelligibile è la totalità olistica e organica che caratterizza il mondo ideale grazie ai generi sommi, e per questo è unitario e completo (l'argomento di Parry 1991, pp. 25-7, per cui esso deve essere un'idea perché, essendo un vivente in sé, deve essere più della totalità delle sue parti, è debole, perché uno ὅλον è al contempo una totalità di parti e, in quanto tale, più dell'insieme delle sue parti). Secondo questa lettura, pertanto, il vivente intelligibile non è altro che la totalità olistica e dinamica delle idee. Comunque si voglia risolvere la questione, con questo argomento Platone accantona una tesi, quella della molteplicità dei mondi, che notoriamente era propria di alcuni presocratici, e in particolare degli atomisti, e non è tanto interessante *che* Platone la rifiuti, ma il modo in cui lo fa: accettare la teoria delle idee è necessario per giustificare una serie di problemi legati all'intelligibilità e alla stabilità ontologica del cosmo sensibile, ma – ed ecco il punto di Platone – se si accolgono queste preoccupazioni e di conseguenza si accetta la teoria delle idee, segue *necessariamente* l'unicità del cosmo.

31 b 4-34 a 7. Ha inizio la sezione relativa alla costituzione del corpo del cosmo, prima in una serie di specifiche discussioni (che toccheranno, nell'ordine, l'anima, il tempo, i diversi viventi), tutte inquadrate nei caratteri della cosmogenesi emersi finora (un'analisi recente del passo in El Murr 2021). Ciascuna di queste discussioni è un racconto nel racconto, che viene descritto – a differenza di quanto accaduto nel caso del cosmo nel suo insieme – in termini processuali, con il demiurgo che svolge una serie di azioni in progressione. Se questo da un lato rafforza ulteriormente l'immagine artigianale dell'attività demiurgica, dall'altro non va a incidere su un dato finora costante, ovvero la descrizione della generazione del cosmo come istantanea: le diverse narrazioni specifiche sembrano cioè rendere in termini procedurali aspetti di un complesso – ovvero, la cosmogenesi – che si realizza in un'istanta-

neità non riproducibile nel linguaggio umano (cfr. partic. 34 c 2-4). In questa prima sezione il corpo del cosmo è perfettamente tridimensionale perché costruito sulla base di una proporzione a quattro termini tra gli elementi (sugli aspetti matematici del passo cfr. la Nota tecnica 1), e in particolare è sferico, perché deve includere tutti gli elementi (che corrispondono a solidi regolari). Esso è inoltre plasmato secondo i principî teleologici che guideranno poi la costruzione del corpo umano, ma la sua eccezionalità ne condiziona necessariamente la forma e le dinamiche biologiche.

31 b 4-8. Σωματοειδὲς ... ἐποίει: per σωματοειδές cfr. Nota alla traduzione, p. CCXXI. Che il cosmo sia visibile e tangibile, dunque che sia corporeo, è un dato già acquisito (28 b 7-8); poiché la visibilità è una proprietà assicurata dal fuoco (45 b 4-46 c 6) e la tangibilità è data dalla solidità della terra (61 d 5-64 a 1), almeno questi due elementi devono andare a convergere nella costituzione del corpo del cosmo. Un simile principio sembra essere estraneo all'azione teleologica del dio e imporsi come una necessità materiale (Harte 2002, p. 230).

31 b 8-c 4. δύο ... ἀποτελεῖν: l'affermazione, apparentemente immaginifica, in realtà contiene un principio lineare: poiché il cosmo è uno e unitario (30 c 2-31 b 3), ma costituito da molteplici componenti (*almeno* due, fuoco e terra: 31 b 4-8), è necessario trovare una tipologia di legame (su questa nozione in questo passo El Murr 2021) tra le componenti tale che l'unità del prodotto venga penalizzata il meno possibile, e la proporzione è la struttura formale che soddisfa questo requisito. Al di là delle basi matematiche (Nota tecnica 1a), il demiurgo sembra qui fare fronte a un problema che riguarda in senso collettivo l'organizzazione del cosmo e dunque apparentemente eccede ciò che la causalità delle idee potrebbe garantire: se le idee possono essere responsabili solo della configurazione dei corpi elementari ciascuno come *set* di oggetti facenti capo a un'idea, occorre un'altra causa – in questo caso propriamente teleologica – che determini le rispettive relazioni, producendole in modo tale da garantire che il corpo del cosmo sia il migliore possibile. In questo senso, del resto, sembra andare l'insistenza sul requisito dell'unitarietà, perché più un corpo è unitario, meno esso sarà passibile di distruzione, il che rimanda all'idea per cui è proprio il demiurgo a prendersi cura della preservazione del cosmo (c 2-4; cfr. anche 41 a 7-b 6). D'altro canto, il riferimento alla proporzione come vincolo potrebbe anche aprire a un'interpretazione diametralmente opposta. Ponendo infatti che ciascun elemento sia, in virtù della sua partecipazione alla rispettiva idea, essenzialmente identificabile con una quantità, si danno due opzioni: o le quattro quantità (ovvero, i quattro elementi) sono *in quanto tali* in proporzione, o no; nel secondo caso, il demiurgo non potrebbe comunque creare una proporzione tra quantità intrinsecamente non proporzionali tra loro;

nel primo, invece, si può argomentare che l'intervento del demiurgo è superfluo, perché quattro quantità intrinsecamente proporzionali tra loro sono in proporzione indipendentemente dalla presenza di un agente che stabilisca la proporzione (*pace* Harte 2002, pp. 232-3, secondo cui la proporzione rappresenta una struttura composta e basata sul fatto che gli elementi «occupy positions»: il fatto che la proporzione sia, dal nostro punto di vista, basata su una struttura posizionale non solo è contraddetto dalle proprietà delle proporzioni stesse, ma trascura il fatto che la proporzione consiste in una relazione intrinseca tra quantità). E tuttavia un simile argomento eternalista (che ha in qualche modo un *pedigree* antico: cfr. Tauro, T30 con Petrucci 2018a, pp. 82-4) non tiene conto del fatto che, se è possibile immaginare la produzione di *qualità* elementari anche prima dell'intervento demiurgico (52 d 3-e 5), la quantificazione degli elementi dipende dalla loro struttura matematica, che a sua volta è determinata dal demiurgo ed è ulteriore rispetto al possesso delle semplici proprietà elementari (53 b 4-5, 53 c 4-56 c 7).

31 c 4-32 a 7. ὁπόταν ... ἔσται: per il quadro matematico della sequenza cfr. Nota tecnica 1b; per una discussione che giunge a conclusioni simili a quelle proposte cfr. Vitrac 2006, pp. 44-6. La sequenza presenta due difficoltà, tra loro correlate: in primo luogo, la costruzione sintattica; in secondo luogo, il significato dei termini ὄγκος e (soprattutto) δύναμις. Un'interpretazione tradizionale, sostenuta da Cornford 1937, pp. 44-52, sulla base di Heath 1921, II, pp. 294-5, considera δύναμις come riferimento al numero quadrato e ὄγκος come riferimento al numero cubico. La frase si costruirebbe come segue: «ogniqualvolta, di tre numeri, il medio tra numeri quadrati o solidi qualsiasi sia...». Ciò implicherebbe un riferimento a qualsiasi proporzione in termini *numerici* quadrati o cubici. Benché una simile costruzione sia possibile, è stato notato (Pritchard 1990, pp. 182-7) che tale interpretazione di δύναμις non solo non ha reali supporti né nella tradizione matematica né nel lessico platonico, ma dipende sostanzialmente dall'identificazione di ὄγκος con il numero cubico, identificazione che però è estremamente fragile (un'attestazione solo in Simplicio, *Phys.* 1016, 23-5). Una costruzione analoga è suggerita da Brisson 1994a, pp. 374-82 (da consultare per un'eccellente rassegna su altre spiegazioni tradizionali), che però intende, in modo più credibile e facendo leva su *Theaet.* 147 e 9-148 b 8, δύναμις come riferimento a numeri in potenza, ovvero alla radice quadrata di un numero. In questo caso, ὄγκος indicherebbe un numero intero. L'idea sottesa sarebbe la seguente: una proporzione a tre termini si dà anche nel caso in cui il medio sia un numero "in potenza", come nel classico caso del rapporto tra lato e diagonale del quadrato, attraverso cui si può costruire un quadrato doppio (come nella dimostrazione del *Menone*). Il problema principale di

questa interpretazione è che non è ovvio che ὄγκος debba qui fare riferimento a un numero intero (il parallelo citato da Brisson 1995, p. 232 nt. 134, ovvero *Leg.* V 737 c 2 – τὸν αὐτῶν ὄγκον τοῦ ἀριθμοῦ δεῖ τάξασθαι – non è calzante, perché fa riferimento generico a una quantità discreta e composta, non direttamente a un numero intero). Inoltre, almeno a questo livello dell'argomento non mi pare ci sia alcun bisogno di chiamare in causa la nozione di potenza, perché il suo fine sarà quello di stabilire che già fra *tre* termini è necessario un solo medio proporzionale, mentre la natura del medio è sostanzialmente indifferente. Una soluzione sintatticamente diversa è quella che già Proclo (*in Tim.* III 29, 26-31, 3 Van Riel) sottintendeva senza alcuna esitazione: ἀριθμός, δύναμις e ὄγκος sono tre tipologie di oggetti che possono essere messi in proporzione e Timeo farebbe riferimento a tre proporzioni a tre termini, una tra ἀριθμοί, una tra δυνάμεις, una tra ὄγκοι. Tuttavia, Proclo si spingeva fino ad associare ciascuna di queste proporzioni a una medietà diversa – ovvero, distingueva non solo gli oggetti, ma anche le specifiche relazioni secondo cui essi sono connessi. Taylor 1928, p. 99, segue Proclo in entrambi gli aspetti, ma il secondo *step* dell'interpretazione (ovvero l'associazione con le tre medietà) non è necessariamente implicato dal primo (Pritchard 1990). A rafforzare questa opzione, si può dimostrare in modo convincente che i termini δύναμις e ὄγκος possono essere intesi in riferimento agli stessi elementi, che altrove nel dialogo sono indicati proprio attraverso questi termini: con δύναμις si fa diffusamente riferimento alle capacità dei corpi elementari, con ὄγκος all'aggregazione propria dei corpi intesi come solidi, dunque a masse elementari (ad es. a 54 d 1-2). In questo caso Platone starebbe anticipando i possibili modi in cui ci si può riferire ai corpi elementari, e nel farlo sottolineerebbe che, mettendo in proporzione tre oggetti attraverso un solo medio, la proporzione non potrà comprendere termini che siano tutti solidi, il che invece è necessario per i corpi elementari, che si danno in termini di quantità, capacità fisiche e dimensioni stereometriche.

32 a 7-b 3. εἰ ... συναρμόττουσιν: per il contenuto matematico cfr. ancora Nota tecnica 1b. Con μεσότης si intende in realtà il termine medio: la terminologia è qui difforme rispetto a quella euclidea (cfr. già Teone, *Exp.* 106, 12-107, 14) e spesso i termini impiegati non sono di immediata comprensione; per mantenere questo effetto si è scelto di non appiattirli su un linguaggio tecnico ordinario.

32 b 5. ἀνὰ ... λόγον: ovvero in proporzione.

32 b 7. ὕδωρ, τοῦτο ὕδωρ: la tradizione medievale si presenta bipartita; ma in questo caso la tradizione indiretta sembra fornire un supporto cruciale, perché il passo è citato da numerosi autori in modo omogeneo a supporto della linea di F. La lezione di FCg, peraltro, mi pare supportata da calzanti paralleli (cfr. partic. *Gorg.* 465 c 1-3) che

mostrano come la presenza di τοῦτο sia appropriata nelle formulazioni platoniche di strutture proporzionali.

32 b 8-c 4. καὶ ... γενέσθαι: nella menzione della φιλία è tradizionalmente visto un riferimento a Empedocle (Cornford 1937, p. 44 nt. 4, e ancora El Murr 2021, pp. 62-3). Tuttavia, benché nel racconto sia possibile riscontrare una dialettica implicita con Empedocle (cfr. ad es. 45 b 4-46 a 2), non c'è qui alcuna condizione corrispondente al νεῖκος: la condizione di φιλία è di per sé equilibrata e consente una molteplicità nell'unità. L'eventuale riferimento, dunque, ha un significato più sfuggente: mentre Empedocle riconduceva alla φιλία un'azione unificante, estrinseca e comunque non autosufficiente a garantire un corretto ordine degli elementi, Timeo è in grado di tematizzare una nozione di φιλία cosmica dei quattro elementi che non solo è autosufficiente per la loro combinazione corretta, ma riesce anche ad assicurare il massimo possibile di coesione e interazione tra essi e insieme il permanere della loro molteplicità (e riprodurre così, al livello del sensibile, la perfetta uni-molteplicità dell'intelligibile).

32 c 5-**33** b 1. Τῶν ... ἐτεκτήνατο: le ragioni per cui il cosmo contiene ogni parte corporea sono espresse in termini fortemente teleologici: al demiurgo vengono attribuiti dei ragionamenti articolati che consistono nei due argomenti seguenti (c 8: τάδε διανοηθείς), ciascuno dei quali, introdotto da una congiunzione finale (ἵνα: d 1, a 2), suggerisce, almeno a livello letterale, una prospettiva teleologica (Harte 2002, p. 229). Il primo ragionamento (32 d 1-33 a 2) esclude l'ipotesi di una molteplicità di mondi, già smentita sulla base della natura causale del modello (30 c 2-31 b 3), stavolta a partire dalla costituzione corporea del cosmo. Platone sembra qui insistere sull'idea per cui il cosmo, in quanto vivente, è un intero: se esso è un intero, non manca di nessuna delle sue parti (*Parm.* 137 c 4-9); dunque, se comprende i quattro elementi, dovrà farlo in modo tale da contenerli senza che nessuna delle loro parti rimanga fuori dalla composizione; pertanto, se non si danno elementi corporei al di fuori di questo mondo, non vi sono altri mondi oltre questo. Il secondo ragionamento (a 2-6) sembra in qualche modo supplementare (cfr. ἔτι δέ: a 2) e si basa sull'idea, fondamentale nel caso del corpo di viventi individuali (74 c 1-5, 81 c 2-d 4) che la possibile presenza di residui di elementi al di fuori del cosmo, anche qualora fosse ammessa logicamente, intaccherebbe la perfezione del vivente cosmico. In questo senso, il corpo del cosmo rispetta le dinamiche che regolano la formazione del corpo di un vivente, ma le esprime in modo perfetto (cfr. anche 80 d 1-81 b 4, 88 c 7-89 a 1). La premessa implicita di entrambi i ragionamenti rimane però legata alla bontà del demiurgo come causa: il fatto che il cosmo sia un vivente perfetto, sia rispetto alla completezza sia rispetto alla salute, non può che risiedere nella bontà di chi lo ha composto (perché altrimenti tale perfezione e

le sue conseguenze si ridurrebbero ad assunzioni di principio) – come conferma, del resto, l'esplicita conclusione del passo.

32 d 1-**33** a 1. ζῷον ... εἴη: dunque anche perfetto e fatto di parti perfette, dato il duplice significato di τέλεον: la completezza del cosmo ne implica anche, da un punto di vista compositivo, la perfezione, rispetto sia alla completa ricezione del cosmo intelligibile (30 d 1-31 a 1) sia alla capacità di includere nell'ordine ogni porzione spazio-materiale (51 a 1-3) e ogni specie di vivente (41 b 7-8).

33 a 5. λύει: per gli interventi di A^2 cfr. Nota al testo, pp. CLXXXVII-CLXXXVIII.

33 a 6. διὰ ... τόνδε: in questo caso la causa non può essere il demiurgo, soggetto della frase. Il candidato più immediato è quindi il paradigma: in fondo, il primo argomento a favore della completezza del cosmo era basato sulla necessità che il cosmo rispecchi la completezza e l'unicità dell'intelligibile (30 c 2-31 b 3). Una differente possibilità, in qualche modo supportata dal successivo riferimento al ragionamento, rimanda invece alla causa che induce il demiurgo a produrre un ragionamento che miri sempre alla bellezza e alla perfezione del cosmo, l'idea del Bene (29 d 7-e 1).

33 a 7-b 1. ἓν ... ἐτεκτήνατο: la sequenza ἓν ... αὐτό oppone le linee di A e F, entrambe del tutto plausibili, con C e g che oscillano (verosimilmente per contaminazione; nel caso di g si aggiunge probabilmente attività congetturale in b 1). Tuttavia, anche in questo caso la tradizione indiretta fornisce un supporto importante (pur non completo, considerando in particolare la divergenza di Proclo) alla linea di A, con Simplicio, Cicerone e Calcidio che mantengono la coordinazione tra le due lezioni. Specificare che il cosmo è uno *e* intero non è ridondante: la nozione di intero non implica quella di unità, e al contempo un oggetto unitario non è necessariamente configurato come un intero (*Soph.* 245 c 1-10). In questo caso, l'interezza fa riferimento alla presenza di ogni possibile costituente materiale all'interno del cosmo, e in tal senso la nozione di ὅλον, più che rimandare a quella di totalità organica, è intesa secondo una definizione strutturale come ciò che non manca di nessuna delle sue parti (cfr. ancora *Parm.* 137 c 4-9).

33 b 1-7. σχῆμα ... ἀνομοίου: tra le figure solide la sfera ha la proprietà di "contenere" – ovvero, consentire l'inscrizione – di tutti i solidi regolari a cui, nella seconda parte del dialogo, gli elementi saranno associati (cfr. Nota tecnica 5). L'equidistanza di tutti i punti della circonferenza dal centro, aspetto distintivo del cerchio negli *Elementi* di Euclide (I def. 15), definisce qui la forma sferica (anche se attraverso la torniatura circolare del corpo del cosmo); nonostante questa divergenza, l'argomento sembra implicare una forma di modellizzazione geometrica e sarà di ispirazione per trattazioni sulla sfericità del cosmo fino a Tolemeo (Vitrac 2006, pp. 28-34). L'affermazione di Ti-

meo ha però soprattutto una forte ricaduta filosofica, perché implica una specifica relazione tra modello intelligibile e immagine sensibile (Johansen 2004, p. 57): se il vivente intelligibile contiene le idee in una dinamica unitaria, il vivente sensibile, in quanto sferico (e pertanto perfettamente regolare: benché ὅμοιον rimandi letteralmente alla somiglianza, l'opposizione tra ὅμοιον e ἀνόμοιον sottende piuttosto quella tra regolarità e irregolarità) può contenere tutti i viventi sensibili in un senso che assecondi e rispetti la sua tridimensionalità e la sua costituzione spazio-materiale (per un principio analogo cfr. 39 d 7-e 2). In questo senso, la scelta della figura è il risultato di un ragionamento teleologico (così Platone risponde in modo soddisfacente alla domanda circa la forma della Terra, e alle ragioni per cui è piatta o rotonda, che viene posta in *Phaed.* 97 d 8-98 a 1: cfr. Sedley 1989), e non a caso Timeo introduce qui l'immagine del tornio, che riprende il carattere artigianale dell'azione del demiurgo, e spiega le ragioni della forma sferica nei termini di un calcolo razionale. È evidente che la sfericità del corpo del cosmo abbia poi importanti conseguenze dal punto di vista astronomico: cfr. Nota tecnica 3.

33 b 7-**34** a 7. λεῖον ... ἐγέννησεν: la perfetta sfericità ha implicazioni anche rispetto alle funzioni del cosmo come vivente. Benché qui Platone possa indirettamente criticare modelli presocratici (cfr. ad es. Aristotele, *Phys.* III 4 e IV 6-7), il punto rimane costruttivo: *se* il cosmo è un vivente, esso dovrà avere i caratteri fondamentali di un vivente; ma i caratteri che più intuitivamente sono associati al vivente (locomozione, percezione, nutrizione) sono superflui, dunque non possono essere attribuiti al cosmo; pertanto, il cosmo sarà un vivente perché condivide con i viventi un aspetto diverso, questo sì assolutamente irriducibile. Tale aspetto comune, alla luce di quanto detto finora, dovrà allora essere identificato nella struttura olistica e dinamica, una struttura che, non a caso, il vivente cosmico esplica nel modo più perfetto rispetto ai viventi specifici, ma comunque in modo imperfetto rispetto al vivente intelligibile. (Il fatto che il cosmo sia dotato di un intelletto non può accomunarlo ai viventi, poiché alcuni viventi non possiedono intelletto, come nel caso delle piante: 76 e 7-77 c 5.)

33 c 7-d 1. αὐτὸ ... γέγονεν: l'idea, già ben argomentata, per cui non si dà nulla al di fuori del cosmo (32 c 5-33 b 1), associata all'analogia con i viventi individuali, rischia di portare all'estrema conseguenza che il cosmo, non potendo nutrirsi, sia anche esente da crescita. Ciò però lo avvicinerebbe eccessivamente al vivente intelligibile, e per questo Platone introduce la teoria per cui il nutrimento del corpo del cosmo è identificabile nella sua autocorruzione. Poiché tale corruzione non può coinvolgerlo dall'esterno (33 a 1-6), dunque non può colpirlo come totalità, ogni momento di corruzione e distruzione (questo il duplice significato di φθίσις) del cosmo non può che riguardare dei

particolari che esso comprende, e proprio tale dinamica ne scandisce la vita perpetua (sul parallelo tra la malattia del cosmo, che il demiurgo impedisce, e quella del corpo individuale, cfr. la nota a 86 b 1-89 d 1). Non si tratta semplicemente di un dettaglio narrativo: il cosmo, in quanto vivente generato e intrinsecamente soggetto a divenire, mette a frutto in modo costruttivo e positivo le distruzioni individuali, e così sembra realizzarsi un piano teleologico in cui sono coinvolti tutti quegli accadimenti che sembrano, da una prospettiva individuale e particolare, arrecare dolore e sofferenza. Viene così abbozzata una teoria della provvidenza applicata ai particolari che troverà riscontro soprattutto nel libro X delle *Leggi*.

33 d 1. δρῶν ἐκ τέχνης: il cosmo, proprio come il dio, agisce secondo arte (si tratta di un elemento cruciale nella ricezione stoica della cosmologia platonica: ad es. *SVF* II 299-330 e 1027): Timeo considera il cosmo simile sotto differenti rispetti all'intelligibile e al demiurgo, senza che ciò comporti contraddizioni (cfr. anche 29 e 3).

34 a 1-5. κίνησιν ... ἐκείνων: i sette movimenti in questione sono: 1) rotatorio; 2) da destra a sinistra; 3) da sinistra a destra; 4) avanti e indietro; 5) indietro e in avanti; 6) dall'altro in basso; 7) dal basso in alto (cfr. 43 b 2-5, con *Leg.* X 893 c 1-894 b 1, 898 a 3-6 – qui però la discussione è molto più intricata; cfr. ora Centrone 2021, pp. 209-20). Come la sezione sull'anima dimostrerà, il movimento rotatorio è propriamente legato all'attività noetica (36 e 2-5); non si tratta esattamente di un movimento circolare, poiché né il corpo del cosmo né l'anima si muovono lungo una circonferenza, ma ruotano attorno al proprio centro. Dietro il rifiuto di un cosmo dotato di piedi, immagine apparentemente caricaturale, vi è dunque l'idea, filosoficamente ben più forte, di un movimento appropriato per il corpo del cosmo, rotatorio e noetico, che già prefigura l'azione sul corpo del cosmo dell'anima e implica una disposizione teleologica delle strutture proprie del cosmo come vivente sensibile perfetto.

34 a 8-37 c 5. Benché l'anima abbia una priorità ontologica sul corpo, dopo un breve raccordo Timeo introduce, postponendola per ragioni espositive, la descrizione della psicogonia, che si articola in quattro dense descrizioni dedicate rispettivamente: alla composizione dell'essenza dell'anima (35 a 1-b 3); alla sua struttura armonica (35 b 4-36 b 5); alla sua struttura geometrico-astronomica (36 b 5-d 7); al suo movimento e alle relative funzioni cognitive (36 d 8-37 c 5). L'intera sezione è estremamente problematica: ampie discussioni in Brisson 1994a, pp. 270-352 (da consultare anche per la tradizione antica), von Perger 1997, Karfik 2004, pp. 174-218, e Introduzione, par. 12. Per gli aspetti tecnici cfr. le Note tecniche 2 e 3.

34 a 8-b 9. Οὗτος ... ἐγεννήσατο: Timeo introduce così il fonda-

mentale apporto dell'anima cosmica, che avvolge completamente il corpo tridimensionale dominandolo e dandogli vita. In realtà, molte delle caratterizzazioni qui attribuite al cosmo dopo l'introduzione dell'anima erano già state indicate come proprie del corpo (su tutte l'unità e la circolarità), ma la realizzazione di almeno una tra queste non può non dipendere dall'anima, ovvero il possesso di un movimento circolare (per la dipendenza del moto del corpo da quello dell'anima Karfik 2004, pp. 176-8). La ragione per cui Timeo può aver già ascritto al corpo sferico del cosmo un moto rotatorio (34 a 1-5) è che la struttura stessa del corpo del cosmo è tale da consentire *solo* il movimento circolare, movimento che però può essere impresso *solo* dall'anima. Dunque, l'immagine che Platone suggerisce è che il corpo è stato predisposto dal demiurgo in modo tale che l'azione dell'anima sia in grado di farlo "funzionare" in modo perfetto, consentendo così al cosmo di essere "felice" (cfr. *Leg.* X 903 c 4). D'altro canto, anche l'anima deve ammettere una struttura tale da predisporla a interagire efficacemente con il corpo: se è vero che il corpo del cosmo è sferico per poter essere abbracciato dall'anima e rispondere al meglio alle sue sollecitazioni, la forma circolare è per l'anima la migliore al fine di esplicare la sua funzione cinetica e ordinatrice – oltre che intellettiva. Da ciò consegue (*pace* Brisson 1994a, pp. 338-9) che l'anima è a qualche titolo tridimensionale e spazialmente estesa – il che comunque *non* implica l'essere della specie dei corpi, poiché il σωματοειδές è stato definito (31 b 4-5) come ciò che è visibile e tangibile (cfr. Johansen 2004, pp. 139-41). Su tutto questo cfr. anche la nota a 36 d 8-e 5.

34 a 8-b 1. ὄντος ... θεὸν: il «dio che è sempre» non può che essere il demiurgo, a cui il ragionamento è stato attribuito. Tuttavia, l'intero argomento precedente è basato sul parallelo tra il vivente intelligibile, che è modello, e quello sensibile, che ne è immagine, e più avanti questo rapporto sarà ribadito in esplicito riferimento all'opposizione tra le rispettive dimensioni temporali (37 c 6-d 7): in questo senso, il passo potrebbe essere tra quelli che insinuano una possibile identificazione tra il demiurgo e il vivente intelligibile (cfr. già 29 e 3). D'altro canto, il cosmo sensibile non è semplicemente perfetto, ma è propriamente un *dio* generato e produttivo: su questa descrizione, già ben preparata (cfr. partic. 29 a 6-7), ha insistito Broadie 2012, pp. 12-3 (e cfr. ora Boys-Stones 2021), individuandola come cruciale nella divergenza tra la cosmogenesi platonica e quella giudaico-cristiana.

34 b 4. αὐτῇ περιεκάλυψεν: per l'intervento di A^2 cfr. Nota al testo, p. CLXXXVIII.

34 b 10-c 4. Τὴν ... λέγομεν: benché la stessa anima umana abbia una componente divina (41 d 4-42 a 3, 69 a 5-70 a 2), l'essere umano è immerso nel mondo materiale, che ne condiziona le possibilità di descrizione del processo cosmogonico. È evidente che si riaffacci qui il

tema della limitatezza del discorso umano, che era una delle ragioni della necessità di proporre un *eikos mythos* (29 b 3-d 3), ma proprio come in quel caso non occorre qui dare un peso eccessivo a tale limitatezza, poiché ciò che l'uomo non riesce a fare è porsi *al livello del dio*, che avrà evidentemente una comprensione totale e istantanea di quanto Timeo è costretto a sciogliere nel racconto, mentre non viene messa in dubbio alcuna conclusione tra quelle raggiunte circa il corpo del cosmo.

34 c 4-35 a 1. ὁ ... τρόπῳ: Platone gioca con la doppia semantica di πρέσβυς, che può voler dire «anziano» (che questo sia il significato immediato qui è chiarito dall'opposizione con νέος), ma anche «di maggior valore»: il ragionamento implicito è che l'anima, essendo di maggior valore e direttiva, deve anche essere più anziana (cfr. anche *Leg.* X 892 a 2-b 8). I sensi in cui l'anima è di maggior valore, ovvero per generazione e per virtù, saranno sostanziati da quanto segue e dovranno dipendere dalle sue componenti e dalla sua struttura. L'anima è prioritaria per virtù – qui nel senso prestazionale di capacità e, di conseguenza, in senso assiologico – perché ha capacità direttiva rispetto al corpo. La priorità per generazione può difficilmente implicare una reale priorità cronologica: per quanto la cosmogonia possa essere intesa in senso temporale, è impossibile pensare che il demiurgo agisca realmente in modo processuale. Quanto osservato nella nota precedente contribuisce a escludere questa interpretazione, perché la condizione umana non implica che non si possa parlare prima dell'anima e poi del corpo: ciò che è impossibile per l'uomo è invece produrre una descrizione *totalmente sincronica* della generazione, ovvero riuscire a proporre un ragionamento perfettamente coincidente, nella modalità e nei contenuti, con quello del dio. Ancora, l'espressione non può far riferimento alla causa diretta di generazione, perché sia l'anima sia il corpo sono generati dal demiurgo. Dunque, la priorità per generazione dell'anima rispetto al corpo dovrà risiedere nel risultato della sua generazione, ovvero nella sua essenza, che non a caso prevede una diretta congenericità con l'intelligibile.

35 a 1-b 3. τῆς ... μεμειγμένην: la sezione è estremamente complessa dal punto di vista testuale. περὶ τὰ σώματα (a 2) deve essere correlato a γιγνομένης (cfr. già Brisson 1994a, p. 272), perché in caso contrario l'essere stesso sarebbe propriamente corporeo, il che introdurrebbe in senso stretto corporeità all'interno dell'anima cosmica; quello che invece Timeo suggerisce è che l'anima cosmica condivide alcuni tratti con l'essere proprio dei corpi. αὖ πέρι (a 4), espunto da Burnet, restituisce buon senso (cfr. anche *infra*), è omogeneamente attestato nella tradizione manoscritta e confermato da parte rilevante della tradizione indiretta, dunque va preservato (cfr. già Cornford 1937, p. 60 nt. 1, e Brisson 1994a, pp. 270-1; osservazioni su questo difficile passo in Tulli 2012, pp. 53-4). In questo modo, apponendo un

punto in alto dopo εἶδος, è possibile segmentare in modo efficace l'operazione di mescolanza prodotta dal demiurgo senza rischiare di appiattire la mescolanza di identico e diverso su quella dell'essere. Infine, per la costruzione di a 5-b 3 seguo Cornford 1937, p. 60 nt. 1, e Brisson 1994a, pp. 274-5, contro Burnet: collocando un punto fermo dopo βίᾳ (a 8), come fa Burnet, si perde la funzione esplicativa della sequenza τὴν θατέρου ... οὐσίας rispetto al precedente καὶ τρία ... ἰδέαν.

Sulla mescolanza dell'anima cosmica cfr. partic. Brisson 1994a, pp. 312-5, Frede 1996, partic. pp. 36-7, Corcilius 2018, Betegh 2021a. Prima di Cornford, varie interpretazioni (anche sulla scorta di letture antiche) si basavano su una netta associazione tra identico e diverso e, rispettivamente, intelligibile e sensibile (è probabile che l'espunzione di αὖ πέρι, non a caso supportata da Taylor 1928, p. 107, vada nella stessa direzione). Tuttavia, una simile identificazione non coglie la complessità dei diversi oggetti ontologici coinvolti nei vari *step* della mescolanza: le operazioni descritte sono in tutto quattro, l'ultima delle quali coinvolge i prodotti delle tre precedenti. Le prime tre mescolanze si realizzano come segue (in corsivo, riga B, i prodotti mediani):

	1	2	3
A	Essere indivisibile	Identico indivisibile	Diverso indivisibile
B	*Essere intermedio*	*Identico intermedio*	*Diverso intermedio*
C	Essere divisibile	Identico divisibile	Diverso divisibile

La riga A si colloca al livello dell'intelligibile, caratterizzato da stabilità (ἀεὶ κατὰ ταὐτά) e indivisibilità. Tale indivisibilità non può coincidere con l'assenza di molteplicità (perché il cosmo intelligibile è un vivente: 30 c 5-d 1), né solo con l'assenza di estensione spaziale (così Brisson 1994a, pp. 271-2): una simile lettura non spiega (o spiega solo derivativamente) perché l'intelligibile sia descritto qui come una *ousia* che è «sempre nella stessa condizione» e fa riferimento a un carattere in fondo secondario allo statuto ontologico dell'intelligibile, che può essere estraneo a ogni spazialità perché è assolutamente ciò che è. Pertanto, l'intelligibile è indivisibile nel senso che ciascuna delle realtà che lo popola è, nella sua dimensione intelligibile, semplice e autoidentica. In questo senso, A1 fa riferimento all'essere proprio delle idee (o all'essere come genere sommo), A2 al genere dell'identico, A3 a quello del diverso, per come tematizzati nel *Sofista* (in cui Platone dimostra che essi sono tre realtà diverse: 255 b 8-e 1); l'interazione tra questi tre generi determina *la struttura intrinseca* dell'intero intelligibile (partic. *Soph.* 253 d 1-e 3). La riga C comprende invece i corrispettivi nel sensibile delle stesse tre realtà, ovvero come esse si dan-

no nell'ambito del divenire e dei corpi (περὶ τὰ σώματα): esse sono divisibili proprio perché l'applicazione alla corporeità ne comporta la dispersione nei diversi corpi sensibili, ovvero in un dominio ontologico che non contempla autoidentità. In modo inverso all'intelligibile, dunque, ciò che le tre divisibilità offrono all'anima è una continuità strutturale con l'instabilità del sensibile, il che comporta di conseguenza la possibilità di assumere un'estensione spaziale, di immergersi nel tempo e di poter avere un accesso cognitivo al sensibile (anche se non necessariamente agli oggetti sensibili in senso individuale: 37 a 5-c 5). Il demiurgo produce così la mescolanza 1 (35 a 1-4), per poi procedere alle mescolanze 2 e 3 (35 a 4-6) e concludere il processo fondendo i tre prodotti (ovvero B1, B2, B3; 35 a 6-b 1): l'anima cosmica è così prodotta come *ontologicamente* intermedia tra intelligibile e sensibile al fine di poter svolgere precise funzioni cognitive e cosmologiche.

La densa descrizione della mescolanza lascia però aperta una serie di problemi. In primo luogo, Timeo non chiarisce perché il demiurgo abbia utilizzato proprio essere, identico e diverso, né perché solo questi – e non, ad esempio, anche movimento e quiete. L'esclusione di questi ultimi può essere spiegata alla luce di *Soph.* 250 a 8-b 4 e 254 d 4-255 b 1, passi che suggeriscono l'impossibilità di mescolarli tra loro (Betegh 2021a, p. 85 nt. 7), ma una ragione positiva per la scelta di essere, identico e diverso deve essere legata – secondo un ragionamento teleologico e un principio di economia – alla capacità che queste componenti sono sufficienti ad assicurare all'anima. Dal punto di vista sostanziale, essere da un lato e identico e diverso dall'altro coprono aspetti formali differenti nella descrizione di qualsiasi oggetto, poiché mentre l'essere determina ciò che qualcosa è, identico e diverso ne designano le capacità relazionali (benché in questo senso l'anima rappresenti un caso speciale, perché nel suo caso – e solo nel suo – identico e diverso sono componenti essenziali: cfr. Corcilius 2018, pp. 55-9). La scelta delle tre componenti sembra però poggiare anche e soprattutto sulle capacità cognitive che è necessario attribuire all'anima: essere, identico e diverso sono nel *Sofista* i "generi vocale", che consentono la formulazione di *logoi*, e proprio attraverso la formulazione di *logoi* si esplica la capacità cognitiva dell'anima cosmica (37 a 2-c 5; su questo punto è fondamentale Betegh 2021a). Un secondo problema riguarda la descrizione della composizione stessa: è difficile comprendere in che senso il demiurgo possa *al contempo* aver trovato "a sua disposizione" le tre componenti intelligibili e non averle in nessun modo "sottratte" all'intelligibile stesso. In altri termini, l'immagine della produzione demiurgica deve implicare che le essenze coinvolte nella mescolanza siano già a disposizione del demiurgo, dunque appartengano *in quanto tali* ai rispettivi ambiti ontologici, ma ciò potrebbe portare a supporre che il demiurgo, per produrre

la mescolanza, le tragga da tali ambiti e le metta al servizio della mistione dell'anima. Una simile operazione è però impensabile nel caso dell'intelligibile, che è per definizione completo, perfetto e immutabile, dunque non può essere privato di una componente né offrire una parte di sé per la produzione dell'anima cosmica. Benché questo sia uno dei casi in cui una lettura metaforica (per cui l'anima, e con essa la mistione che ne determina l'essenza, è esistita da sempre, e così), o almeno una parziale deletteralizzazione, possono apparire meno problematiche, una via di fuga efficace per una lettura temporale consiste nel sottolineare che gli oggetti ontologici in questione si sottraggono a considerazioni puramente quantitative (proprio come è errato leggere la partecipazione in termini fisicisti).

35 b 4-36 b 5. ἤρχετο ... διακόσια: si tratta della celebre *diuisio animae*, ovvero della strutturazione armonica dell'anima, per i cui contenuti tecnici cfr. Nota tecnica 2. Contro una linea interpretativa che rimonta a Senocrate, Timeo chiarisce che la struttura matematica dell'anima è, appunto, la configurazione dell'essenza dell'anima e non l'essenza stessa: l'anima cosmica non è un numero, ma ha una struttura numerica. Il fine di Platone è quello di attribuire all'anima una struttura non solo aritmetica, ma specificamente armonica (Barker 2007, pp. 318-23; *pace* Brisson 1994a, pp. 327-32), ma ciò non implica che Platone voglia conferire all'anima una struttura basata sulla, o adattabile alla, pratica musicale: al contrario, l'anima rappresenta un'astrazione assoluta della teoria armonica, che perde ogni connotazione empirica (coerentemente con *Resp.* VII 530 e 5-531 d 6) ed è messa al servizio di ragioni di ordine cosmologico, in particolare l'esigenza per l'anima di avere una configurazione tridimensionale.

36 b 5-6. καὶ δὴ ... καταληλώκει: su possibili implicazioni problematiche di questa indicazione cfr. la nota a 41 d 4-7.

36 b 6-d 7. ταύτην ... φερομένους: Timeo pone qui le basi per la strutturazione geometrica dell'anima cosmica, da cui discende la sua funzione astronomica, dunque la sua capacità di scandire il tempo e i ritmi della generazione (cfr. Nota tecnica 3a, 3c). I cerchi di identico e diverso *non* sono composti rispettivamente da identico e diverso intermedi: essi sono già stati mescolati tra loro e con l'essere intermedio, e l'intera sostanza psichica è stata oggetto della *diuisio animae*. Pertanto l'anima esprime, in sue componenti diverse, entrambe le capacità che la mescolanza originaria ha garantito. A c 5-d 1 Platone gioca ancora (cfr. 33 b 1-7) con la semantica di ὅμοιον: ciò che è identico è assolutamente «simile», e da ciò risulta un movimento perfettamente «regolare».

36 d 8-e 5. Ἐπεὶ ... χρόνον: Timeo sviluppa il cenno relativo al fatto che l'anima avvolge il corpo a partire dal suo interno e al movimento circolare che il complesso acquisisce (cfr. già 34 b 3-6). Vi è però almeno un'aggiunta significativa: se da un lato la descrizione della co-

smogenesi continua a essere pienamente artigianale (si notino ancora ἐτεκταίνετο e προσήρμοττεν), dall'altro il moto circolare impresso dal demiurgo è esplicitamente descritto come privo di termine. Dunque, benché la struttura dell'anima garantisca l'ordine del cosmo, è in ogni caso la volontà del demiurgo a imprimere un movimento tale da non prevedere alcuna cessazione. Ora, sembra paradossale che il demiurgo abbia prodotto non solo l'anima, ma anche il suo movimento, poiché l'automotricità dell'anima (cfr. 37 b 5) parrebbe implicare l'indipendenza del movimento psichico (per questo è stato suggerito che il demiurgo deve aver generato *semplicemente* l'anima: Vlastos 1995b, p. 275). Tuttavia, non solo il testo è estremamente chiaro nell'indicare che il demiurgo produce l'anima *e* il suo movimento, ma inoltre l'essere automotore non implica l'assenza di una generazione per il movimento, bensì solo che, per tutto il tempo in cui il movimento esiste, esso non ha bisogno di cause ulteriori per realizzarsi (Karfik 2004, p. 185). Questo passo, ancora insieme a 34 b 3-6, mi pare inoltre confermare che l'anima compenetra completamente il corpo del cosmo, estendendosi ben al di là dei cerchi dell'identico e del diverso: è esplicito nel passo che l'anima avvolge completamente il cosmo dall'esterno (il che implica che essa eccede in ogni caso i due cerchi come tali), e mi pare difficile immaginare che la sua estensione all'interno del corpo riguardi solo i piani disegnati dai cerchi (come suggerito, pur con buone ragioni, da Ademollo 2012, pp. 224-6), il che lascerebbe quattro "spicchi" di cosmo privi di anima. Il quadro sarebbe ancora più grave nel caso in cui si assumesse una sorta di "incompatibilità" tra anima e ricettacolo (ovvero, che dove c'è anima non può esserci ricettacolo), perché in questo caso il cosmo (e addirittura la Terra) sarebbero letteralmente fessurati dal passaggio dell'anima. Rimane evidente che, d'altro canto, Timeo sembra insistere che la struttura portante dell'anima è costituita dai due cerchi (il che potrebbe però essere spiegato dal fatto che i cerchi hanno una priorità nella generazione: essi vengono composti prima che l'anima e il corpo siano armonizzati tra loro), e che dunque ciascuna delle due opzioni (anima che si estende ovunque *vs* anima limitata ai due cerchi) rimanga a qualche titolo problematica da un punto di vista testuale.

36 e 2. διαπλεκεῖσα: preferisco la forma attestata congiuntamente da AF, supportata da Proclo e meno comune.

36 e 5-37 a 2. καὶ ... γεννηθέντων: seguo Cornford 1937, p. 94 nt. 2, nel costruire τῶν νοητῶν ... ὄντων con ὑπὸ τοῦ ἀρίστου e non con il precedente riferimento a ragionamento e armonia. Emerge una difficoltà simile a quella di 29 a 5-6: il fatto che il demiurgo sia la migliore tra le realtà intelligibili ed eterne (ben spiegabile, ad esempio, in un contesto medioplatonico: cfr. ad es. Plutarco, *de animae procreatione in Timaeo* 1016b-c) risulta difficilmente comprensibile assumen-

do, come sembra fare Platone, che le idee siano i più perfetti e stabili intelligibili. Un'interpretazione eternalista e/o che faccia coincidere il demiurgo e il paradigma intelligibile può trovare in questo passo un certo sostegno – ma al contempo va sottolineato che proprio in questa sezione e in quella, poco successiva, sul tempo, l'idea di una *generazione* del cosmo a opera del demiurgo è particolarmente centrale, e una spiegazione sulla linea di quella proposta in relazione a 29 a 5-6 rimane disponibile. Sul passo cfr. Karfik 2007.

37 a 2-4. ἅτε ... συνδεθεῖσα: si tratta delle premesse per la seguente discussione sulle funzioni cognitive dell'anima, premesse che coincidono con quanto detto sulla sua essenza e la sua struttura. L'essenza è fondamentale perché, avendo in sé essere divisibile ed essere indivisibile, consente all'anima di cogliere entrambi i livelli ontologici; ancora, avendo in sé sia l'identico sia il diverso, l'anima può valutare l'identità e la diversità degli oggetti a cui si rivolge (cfr. la nota seguente). Allo stesso fine contribuisce però anche la struttura matematica dell'anima, che ne determina la spazializzazione e le consente di entrare a contatto con il corpo del cosmo (cfr. anche Corcilius 2018, pp. 60-1, e Betegh 2021a, p. 94 nt. 24) senza attribuirle solidità e resistenza (Johansen 2004, pp. 139-41); cfr. anche Sedley 1999, pp. 317-8, per l'importanza di questo aspetto rispetto all'etica cosmologica del *Timeo*, e Carter 2017, pp. 62-70, per la critica aristotelica. È probabilmente per queste ragioni che, al livello dell'anima umana (43 a 6-e 8), la degradazione delle capacità cognitive corrisponde a una corruzione della struttura matematica dell'anima – per un corretto atto cognitivo è necessario che dei cerchi, rispettivamente, l'uno proceda rimanendo ὀρθός (37 b 7), l'altro sia εὔτροχος (37 c 2).

37 a 5-c 5. αὐτή ... ἐρεῖ: dotata l'anima di una specifica essenza e di struttura matematica ormai compiuta, il demiurgo può perfezionarne la fusione con il corpo del cosmo, il che coincide con l'avvio non solo dei moti astrali (dunque del tempo), ma anche dell'attività cognitiva dell'anima (su cui cfr. partic. Brisson 1994a, pp. 340-53, Frede 1996, Fronterotta 2007a, Corcilius 2018, Betegh 2019 e 2021a). Le assunzioni di fondo del passo sono chiare e già stabilmente poste: ogni pensiero è in ogni caso vincolato a un'anima (30 b 1-6; cfr. anche 46 c 7-e 2), sensibile e intelligibile sono oggetto di diverse forme cognitive (27 d 5-28 a 4). Quest'ultimo principio, tipico del realismo epistemologico platonico, determina che, se l'anima cosmica si rivolge sia all'intelligibile sia al sensibile, è in qualche modo necessario scorporare le due capacità cognitive: da un lato l'anima, in continuo movimento, produce continuamente giudizi cognitivi, ma dall'altro sembra impossibile pensare che la stessa entità si rivolga contemporaneamente *nella sua interezza* a due oggetti diversi producendo giudizi diversi. Per questo l'anima deve avere accesso a sensibile e intelligibile attraverso due componen-

ti distinte: il cerchio dell'identico è a contatto con l'intelligibile, quello del diverso con il sensibile. Di conseguenza, la qualità dei giudizi così prodotti dipenderà in ogni caso dai relativi oggetti (in particolare, il cerchio del diverso può produrre solo opinione a causa dell'incostanza e della mutevolezza del sensibile; Fronterotta 2007a ha inoltre suggerito che il cerchio del diverso può come tale avere un contatto con il sensibile rimanendone, appunto, diverso), ma ciò implica anche che ciascun cerchio abbia una specifica predisposizione cognitiva rispetto all'oggetto che gli è proprio (non a caso, il cerchio del diverso è caratterizzato da molteplicità, divisione e alterità – benché ciò non ne condizioni la razionalità). In questo senso, la funzione cognitiva dell'anima cosmica è in qualche modo analoga a quella dell'anima individuale, ma l'unico elemento realmente sovrapponibile consiste nel fatto che entrambe possono produrre un'opinione corretta volgendosi al sensibile o una conoscenza scientifica volgendosi all'intelligibile (il che riflette semplicemente il principio realista). A ciò va associata infatti una differenza sostanziale: l'anima individuale può produrre opinioni vere o false (e le opinioni vere possono diventare false), mentre l'anima cosmica, non essendo deformata dall'incorporazione propria dei viventi biologici individuali, attraverso il movimento del diverso lungo la sua traiettoria produce *sempre* e *solo* opinioni vere e salde (il demiurgo ha infatti stabilito il corso eterno e costante delle orbite del diverso: 36 d 1-7), per cui la condizione che permette a questo di produrre opinioni vere e salde non può venir meno (Reydams-Schils 1997).

Quattro aspetti meritano attenzione. Il primo riguarda il modo in cui le due attività cognitive dell'anima sono in rapporto tra loro. Secondo un'interpretazione tradizionale, l'intero processo cognitivo si articola in due momenti (cfr. partic. Brisson 1994a, p. 346; Fronterotta 2007a): ciascun cerchio produce un giudizio, che poi trasmette all'intera anima. Mi pare che questa lettura spieghi in modo efficace almeno due aspetti testuali, ovvero l'uso di ἐφάπτηται (a 6), che sembra comunque rimandare a un'interazione cognitiva (Fronterotta 2015, pp. 46-8, ha suggerito che il verbo sottintenda un'identificazione tra l'intelligibile e il cerchio dell'identico, che esplicherebbe così la sua natura; *contra* Corcilius 2018, p. 65), e i verbi con cui sono descritte la produzione di opinioni e quella di conoscenze: il diverso *annuncia* (διαγγελῇ: b 8) all'anima intera dei dati cognitivi grazie ai quali si genera (γιγνόμενος, γίγνηται: b 4-6) un discorso, proprio come si generano le opinioni stesse (γίγνονται: b 8), mentre l'identico *rivela* (μηνύσῃ: c 2) dei contenuti intelligibili e il discorso che gli è legato è relativo all'intelligibile. I due *uerba dicendi* suggeriscono così che i due cerchi producono giudizi proposizionali, ma individuano anche una differenza nei contenuti cognitivi veicolati: ogni asserzione relativa al sensibile è instabile proprio come il suo oggetto, mentre il discor-

so che riguarda l'intelligibile è eterno e stabile, e in questo senso può al massimo essere rivelato, testimoniato, da un'anima che lo coglie essendo ontologicamente inferiore rispetto a esso. Secondo un'altra lettura (cfr. partic. Corcilius 2018, Betegh 2021a), invece, ciascun cerchio assicura semplicemente l'accesso al dominio ontologico che gli è affine e trasmette i dati così raccolti all'intera anima, che sarebbe propriamente responsabile della produzione di una descrizione proposizionale. In questo caso la via attraverso cui l'anima produce la propria descrizione proposizionale passa per un'analisi comparativa sistematica e totale dei dati cognitivi basata sull'identificazione degli aspetti di identità e diversità tra tutti gli oggetti considerati (a 6-b 3), che conduce a cogliere l'essenza e le affezioni di ciascun oggetto, secondo il relativo livello ontologico. In questo si esplica l'importanza della presenza di identico e diverso all'interno dell'anima, componenti che consentono di costruire, benché in modo comparativo, anche giudizi complessi (ad es. relativi al «cosa, dove, come e quando» di ciascun oggetto). Una simile attività cognitiva si applica, costantemente e complessivamente, a ogni oggetto di ogni ambito ontologico (cfr. partic. il sistema di pronomi indefiniti e congiunzioni temporali di a 5-b 1), in modo tale da produrre una mappatura complessiva dei due ambiti ontologici (cfr. Corcilius 2018, che però considera un simile processo come olistico e totale, il che è plausibile per l'intelligibile ma non per il sensibile: cfr. Betegh 2021a, p. 95 nt. 27). In secondo luogo, è stato sostenuto che l'anima abbia accesso all'intelligibile solo nella misura in cui sue istanze sono presenti all'interno del cosmo (cfr. ad es. Frede 1996, partic. pp. 40-2, per cui se l'anima avesse accesso anche alle idee come oggetti separati essa sarebbe caratterizzata da «a kind of schizophrenic activity»). Questa mi pare però un'opzione poco credibile (cfr. anche Betegh 2021a, p. 95 nt. 27). Il cerchio dell'identico, rappresentando il limite del cosmo, *può* da un punto di vista descrittivo garantire l'accesso dell'anima a ciò che è al di là dal cosmo stesso. Inoltre, e in modo più importante, la componente intelligibile dell'anima *non* è presso i corpi, ma è in origine propriamente separata e garantisce per questo l'accesso all'intelligibile – mentre la presenza di due cerchi distinti garantisce l'unità complessiva dell'attività cognitiva, e del resto senza un contatto con l'intelligibile non si vede in che modo l'anima possa produrre un qualsiasi tipo di giudizio sul sensibile (cfr. anche la nota a 37 b 2-3). Un terzo aspetto cruciale (ma spesso trascurato) riguarda il perché Platone senta la necessità di attribuire all'anima una funzione cognitiva oltre a quella autocinetica, che sembra sufficiente a sostenerne la funzione cosmologica. Si potrebbe rispondere che, una volta attribuito analiticamente un intelletto all'anima (30 a 6-c 1), è necessario ammettere che l'anima abbia una qualche attività cognitiva, o che l'attività cognitiva dell'anima cosmica serva come modello per quella dell'anima

individuale. Nessuna di queste soluzioni evidenzia però uno specifico *plus* filosofico, e mi pare che una risposta efficace (già adombrata in Fronterotta 2007a) risieda nel fatto che, dal punto di vista di Platone, un'azione corretta non possa che dipendere da una base cognitiva corretta, ed è proprio questa base cognitiva che dà coerenza, stabilità e valore all'azione: un semplice agire meccanico da parte dell'anima, per quanto corretto, metterebbe a rischio la capacità stessa dell'anima di agire *sempre* in modo corretto, e al contempo degraderebbe il valore dell'azione stessa. Infine, vale la pena di notare che difficilmente questa sezione del racconto può essere considerata verosimile tanto quanto quelle che riguardano il sensibile *tout-court*: il modo in cui l'anima può acquisire opinioni e conoscenze *potrebbe* essere narrato in un modo diverso, ma Timeo stabilisce senza esitazione che *almeno* il fatto che opinioni corrette e conoscenze si producano nell'anima cosmica *deve essere ammesso come vero* (c 3-5), e ciò deve dipendere dal fatto che le premesse ontologiche e gnoseologiche alla base della descrizione devono essere a maggior ragione vere e salde.

37 a 5-b 1. ὅταν ... ἕτερον: a questo passo è legato uno tra i più celebri casi di disputa filologica dell'antichità sul testo del *Timeo*. Nel *Commento al Timeo* (III 405, 4-406, 14 Van Riel) Proclo riferisce di un dibattito tra Porfirio e Amelio sul verbo λέγει (a 6). Secondo Amelio (e Sosicrate), infatti, esso doveva essere sostituito da λήγει (non è chiaro se Amelio trovasse questa lezione in una versione a sua disposizione o se la proponesse congetturalmente; di essa, in ogni caso, non c'è traccia nei testimoni primari), in modo tale da leggere l'intera sequenza come segue: «quando coglie qualcosa che abbia un'essenza passibile di dissoluzione o una indivisibile, cessa di muoversi, attraverso sé stessa nella sua interezza rispetto a/a favore di qualcosa che sia identico o diverso». A difesa di λέγει, però, Porfirio, faceva valere 36 e 4, in cui Timeo afferma che l'anima è sempre mossa e non cessa mai di muoversi.

37 b 2-3. εἶναι καὶ πάσχειν: l'anima coglie, per *ciascuna* cosa, il suo essere e il suo patire. Ogni sensibile sembra caratterizzato dal possesso di una proprietà che ne determina gli aspetti primari (la specie), ma al contempo, ogniqualvolta si relazioni a ciò che è diverso da essa, questa relazione rappresenta una sua affezione (*pathos*). La medesima struttura, e in modo ben più solido, è in realtà alla base della dialettica tra le idee, ciascuna delle quali è identica a sé stessa (ovvero, è un'*ousia*) ma contrae rapporti di comunicazione con le altre, diverse da essa, rapporti che si configurano come suoi *pathe* (cfr. ad es. *Soph.* 259 c 7-d 7; su *pathos* e *ousia* in Platone cfr. Centrone 1995). Dunque, ciò che l'anima è in grado di cogliere sono lo statuto di ciascuna cosa e le sue relazioni con altre, ma nel farlo essa non può che fare riferimento all'intreccio di idee che è alla base della struttura della realtà corporea.

37 b 5. ἐν ... φερόμενος: si tratta di uno dei (rari) passi in cui Ti-

meo allude all'automotricità dell'anima (cfr. anche 36 d 8-e 5, 46 d 4-e 2 e *Leg.* X 895 a 5-896 c 7): il cosmo ha movimento grazie all'anima, mentre l'anima è dotata di un movimento che, pur avendo avuto generazione grazie al demiurgo, da quando è generato è autocinetico (*contra* Cornford 1937, p. 95 nt. 2).

37 c 6-39 e 2. La costituzione dell'anima e la sua unione con il corpo consentono l'inizio del movimento cosmico, che però è solo una condizione necessaria, non sufficiente, perché possa nascere una specifica forma di ordine dinamico, ovvero il tempo, che completa la somiglianza del cosmo con il modello ed è regolato da movimenti astronomici (per le aspre critiche di Aristotele cfr. *Phys.* VIII 1, 251 b 17-27); sul passo cfr. Introduzione, par. 13; una recente ricognizione in Schmidt 2012. In via preliminare è opportuno ricordare due presupposti già stabiliti, sulla base dei quali l'argomento deve essere letto. In primo luogo, sussiste uno scarto tra il modello e la sua immagine: per quanto la seconda possa imitare il primo, necessariamente non potrà che farlo all'interno dei caratteri ontologici che le sono propri. In secondo luogo, l'eternità è strettamente correlata alla natura dell'universo come vivente e sembra descriverne la natura: l'eternità del modello deve essere legata alla sua natura come vivente, ovvero alla sua struttura olistica e alla sua peculiare molteplicità, e proprio questa struttura verrà riprodotta in modo qualificato, ovvero come l'eternità propria di un vivente in sé uni-molteplice e dinamico. Su queste basi, Platone giunge a fornire una nozione estremamente robusta e puntuale di tempo, che peraltro è radicata cosmologicamente in specifici caratteri della struttura astronomica del cosmo: i moti delle stelle e dei pianeti, regolari a diverso titolo, garantiscono a loro volta la complessiva razionalità dei ritmi naturali (alcuni aspetti della struttura astronomica verranno chiariti a 39 e 3-40 d 5). Per gli aspetti astronomici cfr. Nota tecnica 3.

37 c 6-d 1. Ὡς ... ἀπεργάσασθαι: il demiurgo non ha un'emozionalità umana (Fronterotta 2003, p. 210 nt. 120): la condizione che Platone descrive è invece legata alla volontà benevola del dio nei confronti del cosmo, per cui il rallegrarsi del demiurgo corrisponde alla constatazione di una compiuta riuscita del progetto provvidenziale – o, in altri termini, attraverso la raffigurazione della gioia del demiurgo Platone indica che il cosmo è realmente, per i suoi movimenti e il suo statuto, un prodotto perfetto e massimamente buono (cfr. del resto 29 d 7-e 3). Più complesso è il problema rappresentato dal riferimento agli dèi eterni. In questa fase della generazione, in effetti, nessun vivente specifico è stato ancora costituito, e sembrerebbe difficile immaginare che gli dèi in questione possano essere le idee intese individualmente. D'altro canto, almeno due casi di imitazione dell'intelligibile sono già stati introdotti. In primo luogo, sono già stati formati gli elementi (31 b 4-32

c 4), che sono istanze delle rispettive idee. In secondo luogo, il cosmo è stato costituito come immagine del vivente intelligibile *completo*, il che sembra implicare che il demiurgo abbia costruito il cosmo e insieme la sua completa popolazione di oggetti, per come verrà descritta nella seconda parte del racconto; tuttavia, da questa fase generativa sarebbero esclusi i viventi mortali, di cui si occuperanno gli dèi generati (41 b 7-d 3). Questo quadro rende preferibile una lettura alternativa (cfr. già la nota a 31 b 4-34 a 7): il punto è che, anche nel quadro di un'interpretazione letterale, il limite del linguaggio umano non consente di esprimere una generazione sincronica e istantanea, e le incongruenze presenti nella sequenza narrativa segnalano proprio la necessità di cogliere una simile insufficienza (cfr. del resto 37 e 1-38 a 2), ovvero di negare ogni processualità alla generazione demiurgica.

37 d 1-7. καθάπερ ... ὠνομάκαμεν: l'intelligibile rimane perfettamente unitario e insieme eterno, e il tempo è la riproduzione qualificata di *questa* condizione relativamente all'immagine (ovvero, al cosmo). Ma è evidente che l'intelligibile, dal punto di vista della sua composizione, è molteplice, dunque l'unità a cui qui si fa riferimento deve essere legata alla perfetta unità delle dinamiche intelligibili: il movimento dell'intelligibile è, in altri termini, assolutamente sincronico, consiste nelle dinamiche di partecipazione (cfr. anche la nota a 31 a 2-b 3) e non necessita di spazializzazione o temporalità. D'altro canto, il tempo del sensibile consiste nell'ordinato (perché regolato dal numero) succedersi di momenti o durate (giorni, notti, mesi, anni), secondo la cui scansione ogni cosa muta necessariamente in qualche modo. L'opposizione non è dunque tra l'eternità delle idee e il tempo del sensibile, ma tra il dinamismo sincronico e non spazializzato delle idee e quello, progressivo e spazializzato, del sensibile. Pertanto, l'avanzare del tempo sarà la più fedele immagine dell'unità dell'intelligibile nella misura in cui il numero ne garantisca l'ordine matematico perfetto, pur non potendo sottrarsi alla spazializzazione e alla progressività. La nozione di tempo qui proposta è dunque *estremamente qualificata*: il cosmo ha un movimento ordinato e per questo gli è proprio un tempo ordinato secondo il numero. Ciò non implica solo che il tempo in questione non sia reversibile o indichi una specifica relazione tra eventi (Whittaker 1968), ma anche che esso regoli una progressione razionale e ordinata e che, per converso, al di fuori di una simile progressione non si dia una robusta nozione di tempo (cfr. l'ancora valida analisi di Vlastos 1995b, pp. 270-3) – o, almeno, non si dà il tempo che è proprio del cosmo (cfr. anche 52 e 1-53 a 7). Tutto ciò conduce a chiedersi che tipo di eternità possa essere attribuita all'intelligibile. Platone non sembra descriverla in termini che la distinguono nettamente dalla temporalità del cosmo: l'intelligibile è ἀΐδιον (d 1) e soprattutto αἰώνιος (d 3; cfr. anche d 5-6), aggettivo (forse coniato da Platone) che però viene attribuito anche all'im-

magine (d 7); similmente, l'intelligibile è spesso descritto come ciò che è sempre (ἀεί, ad es. 37 a 1) e il demiurgo come il dio che è sempre, ma ἀεί può di per sé indicare anche *perpetuità*. Per questa ragione alcuni studi autorevoli (ad es. Owen 1966, Whittaker 1968) hanno negato che Platone abbia distinto in questo passo l'eternità del cosmo (intesa come durata infinita) da una dimensione a-temporale. Mi pare però che il problema sia malposto, perché l'eternità atemporale dell'intelligibile non è una conclusione tratta dal passo, ma un suo presupposto, nella misura in cui essa segna la discontinuità ontologica tra il modello e l'immagine: proprio questo suggerisce che Platone abbia piena consapevolezza del fatto che l'eternità non può che darsi nell'intelligibile nei termini di un'assoluta mancanza di durata e tempo (Tarán 1979, Sorabji 1983, pp. 108-12; sul problema cfr. anche Mohr 2005, pp. 51-80); di conseguenza, si può supporre che descrivere l'eternità dell'intelligibile e quella del sensibile con lo stesso aggettivo nel giro di poche righe (d 3, d 7) serva a Platone proprio a portare l'attenzione sulla necessaria difformità tra le due dimensioni (Tarán 1979, p. 45). Per una traduzione alternativa di 37 d 5-7 cfr. Introduzione, p. LXXII nt. 2.

37 e 1-38 a 2. ἡμέρας ... λέγεσθαι: Platone sembra riprendere qui una distinzione accennata in Parmenide, DK 28 B 8, 5. Stabilita la natura molteplice e mobile del tempo del cosmo, Timeo può chiarire in cosa consista tale molteplicità: essa si articola in diverse parti che ne regolano la progressione e al contempo ne segnano il perfetto ordine. Giorni, notti, mesi e anni determinano in ogni caso una progressione in un quadro di perfetta regolarità e ciclicità (ogni giorno, mese, anno, è uguale all'altro in termini astronomici, ma è un *altro* giorno, mese, anno: cfr. anche Nota tecnica 3d). Se questo è vero, solo ciò che implica una simile sequenza di parti potrà essere descritto attraverso espressioni che indichino una qualche difformità cronologica – ovvero, un passato e un futuro. Proprio questo è il nucleo centrale del passo, che considera rispetto al linguaggio ordinario le conseguenze della netta distinzione tra eternità e temporalità: ci si concentra su ciò che *noi* diciamo (e 5), generalmente in modo scorretto, dell'intelligibile, e di quale invece sarebbe il discorso corretto (a 1). Le inesattezze del linguaggio ordinario riguardano da un lato l'attribuzione all'intelligibile di una qualche temporalità, attraverso l'uso dell'imperfetto e del futuro, laddove solo il presente sarebbe in qualche misura appropriato, dall'altro il ricorso, nella descrizione del sensibile, al presente. Non si tratta necessariamente di un'osservazione secondaria o solo linguistica (*contra* Owen 1966, pp. 333-6), perché un'analisi semantica ha talvolta per Platone una funzione cruciale (si pensi anche solo al *Sofista*: cfr. Centrone 2008, pp. XLV-L), e in questo caso vari indizi mostrano che l'argomento ha un impatto filosofico importante. In primo luogo, benché l'esattezza di *qualsiasi* descrizione dell'intelligibile sia gravata

dalla limitatezza del discorso umano, l'accesso all'intelligibile non è in linea di principio limitato: al contrario, ha senso sottolineare limiti *specifici* del linguaggio rispetto alla descrizione dell'intelligibile solo a patto che dell'intelligibile si possa dire in termini formali almeno ciò che è, che dimensione ontologica gli sia propria, e quale rapporto esso abbia con il sensibile. In secondo luogo, se la limitazione si applica certamente all'intelligibile, nulla indica che essa riguardi anche l'anima e l'attività del demiurgo: mentre l'intelligibile è coinvolto all'interno della costituzione del cosmo prioritariamente come modello, il demiurgo agisce sul cosmo, e in questo senso egli ha un contatto con la temporalità, anche se solo come sua causa generativa. Ciò vale *a fortiori* per l'anima, che detta i ritmi del cosmo ed è dunque, pur nel suo statuto intermedio, "immersa" nella temporalità.

37 e 3-4. καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται: la lezione stampata da Burnet, che mantengo, è in realtà sostenuta (solo) da ΘΨ, il che potrebbe suggerire che καὶ τό τ' ἦν καὶ τό τ' ἔσται offerta da Y derivi da congettura (o semplificazione) o da contaminazione con la linea di A (l'antichità della cui lezione è confermata dall'accordo con V). Se da un lato è vero che l'attestazione nella tradizione medievale di questa lezione è fragile (e non escludo che essa rappresenti il frutto di congetture indipendenti nei due testimoni, o di una congettura in g), dall'altro va considerato che la sequenza è perturbata in modo radicale fin dall'antichità, e le lezioni della tradizione indiretta, di A^2 o di C sembrano in realtà semplificare quella di ΘΨ. La ragione per cui, benché con scetticismo, mantengo il testo di Burnet (pur su basi documentarie differenti) è che esso garantisce una migliore distinzione tra le dimensioni del passato e del futuro (distinzione cruciale per evidenziare lo statuto specifico del presente), ben bilanciata dai due τε corresponsivi (cfr. Denniston 1954, pp. 503-4). In alternativa, come suggerisce Jonkers 2017, p. 148, un'opzione credibile è quella sostenuta da Proclo, Simplicio e Stobeo (in realtà estremamente vicina a quella stampata).

37 e 6-38 a 1. τῇ ... προσήκει: il verbo essere non ha qui significato esistenziale (*pace* Tarán 1979, pp. 45-6). Una simile posizione, non necessaria, restringe inutilmente l'argomento: il punto non è che l'*esistenza* delle idee è estranea allo spazio-tempo (il che vale per definizione), ma che a essere al di là dello spazio-tempo sono le dinamiche ideali, ovvero ciò che rende l'intelligibile un vivente dinamico – e ciò suggerisce che l'"è" dell'intelligibile sia *primariamente* predicativo.

38 a 1-2. περὶ ... ἰοῦσαν: può dunque darsi anche una generazione *non* nel tempo: cfr. infatti 52 d 2-53 c 3 per la nozione di generazione precosmica.

38 a 2-b 3. κινήσεις ... λέγομεν: l'idea per cui ciò che è nel tempo deve essere passibile di essere più anziano o più giovane (a 2-4) sembra riecheggiare un argomento di *Parm.* 140 e 7-141 b 3, per cui l'Uno,

non potendo essere più giovane o più vecchio (di qualcosa), dovrà essere fuori dal tempo. Nonostante alcune differenze nella composizione dell'argomento, l'essere più giovane o più vecchio implicano una collocazione all'interno di una sequenza temporale non reversibile, progressiva e ordinata, che consente sia di stabilire un invecchiamento dell'oggetto di per sé (ovvero, l'oggetto diventa più vecchio) sia l'essere più vecchio di qualcos'altro (perché ciò che è più vecchio è nato prima, in una serie ordinata di parti del tempo). In generale, quanto già osservato a proposito dell'impiego del verbo "essere" (cfr. la nota a 37 e 1-38 a 2) vale *a fortiori* per il riferimento alla generazione: nessuna forma di generazione può darsi all'interno dell'intelligibile, mentre le dinamiche generative scandiscono il tempo del cosmo sensibile. Se ciò è vero, la generazione all'interno del tempo non implicherà mai propriamente che qualcosa che ha generazione venga *pienamente* a essere: Timeo sembra così rileggere in una chiave specifica la fondamentale distinzione tra "ciò che è (essere)" e "ciò che ha generazione" (27 d 5-28 a 4). D'altro canto, l'idea di presente temporale associata a questa posizione, più che derivare da una comparazione con l'uso del presente per l'intelligibile (se il presente è il "tempo" dell'intelligibile, esso non potrà essere applicato al sensibile), può essere letta in modo efficace insieme a *Parm.* 156 c 1-157 b 5: ogni mutamento avviene in un istante (τὸ ἐξαίφνης), che come tale non è un tempo, ma una sorta di cerniera tra un prima e un dopo. Se ciò è corretto, Platone sembra anticipare non solo la nozione aristotelica di νῦν (Ferrari 2004, p. 322 nt. 172), ma soprattutto l'idea stoica per cui nessun tempo è interamente presente (Stobeo, *Anthologium* I 106, 5-23 = *SVF* II 509), o il presente non è nulla se non una congiunzione tra passato e futuro (Plutarco, *de communibus notitiis contra Stoicos* 1081c-1082a).

38 b 4-c 3. Περὶ ... ἑσόμενος: queste righe segnano una transizione verso una seconda parte della sezione, che si concentra sulle dinamiche astronomiche alla base della determinazione del tempo. Timeo sembra semplicemente riassumere le conclusioni raggiunte finora, ma introduce in realtà un importante riferimento alla necessità di ipotizzare una dissoluzione congiunta di cosmo e tempo. Questa necessità dipende da un principio posto in *Resp.* VIII 546 a 1-4 e che, nonostante il cosmo del *Timeo* sia fattualmente imperituro, non è rinnegato: ciò che è generato deve *poter* ammettere dissoluzione perché non ontologicamente indipendente. Ciò non implica però che tale dissoluzione avrà mai luogo, perché a impedirla è la provvidenzialità del demiurgo (cfr. 32 b 8-c 4, 41 a 7-8) – anche se è probabilmente eccessivo affermare, con Mohr 1986, pp. 41-3, che l'eternità del cosmo è *contingente*.

38 c 3-6. ἐξ ... γέγονεν: sono dunque i pianeti a determinare direttamente l'ordine del tempo, e in questo senso essi sembrano avere addirittura una priorità sul tempo stesso (in questa direzione Thein

2021, pp. 94-102): più che al semplice trascorrere del tempo, Timeo fa ancora riferimento al tempo come misura regolare, perpetua e ordinata dell'intera costruzione cosmica e delle sue dinamiche (cfr. anche Goldin 1998, pp. 127-34). Non a caso, la costruzione degli astri è espressa in termini fortemente orientati in senso teleologico: ancora una volta è il demiurgo a ragionare, pianificare e realizzare aspetti del cosmo – si notino ἵνα (c 4) e la costruzione a c 6. Cfr. anche Nota tecnica 3b.

38 c 7-d 1. **σώματα … ἑπτά**: non sono i pianeti che, in virtù di un movimento proprio, si muovono lungo le rispettive orbite, ma sono le orbite dell'anima a condurli (Karfik 2004, pp. 177-8): i pianeti, dunque, trasmettono a loro volta la razionalità e la regolarità dell'anima al cosmo, ma non ne sono propriamente artefici. Questo spiega perché essi siano definiti più avanti «strumenti del tempo» (41 e 5, 42 d 5). Cfr. anche Nota tecnica 3c.

38 d 1-e 1. **σελήνην … παράσχοι**: non vi è alcuno scarto tra la produzione dei pianeti e la loro collocazione sulle orbite del diverso, che sono già state predisposte per svolgere questa funzione (36 d 1-7): l'intera costruzione dell'universo rappresenta l'adempimento di un unico e sincronico disegno provvidenziale.

38 e 2-3. **ταῦτα … διηγήσεως**: il discorso non viene ripreso, né nel *Timeo* né in altri dialoghi, mentre nelle *Leggi* (VII 821 b 8-822 a 3) è presente un cenno analogo alla difficoltà dell'esposizione dei dettagli relativi al moto planetario; inoltre, vista la statura intellettuale di Crizia ed Ermocrate, ben inferiore rispetto a quella di Timeo, difficilmente il tema avrebbe potuto trovare spazio nel *Crizia* o in un eventuale *Ermocrate*. Del resto, questa affermazione non può certo garantire che Platone avesse realmente intenzione di descrivere in modo approfondito la struttura delle orbite dei pianeti superiori o particolari fenomeni planetari (al contrario, forse proprio per sanare questo vuoto l'autore dell'*Epinomide* indugia maggiormente sul tema: 986 a 8-987 d 2). L'oscurità tecnica del passo è alla base di una lunga tradizione esegetica (cfr. Petrucci 2016) e nelle righe seguenti Platone sembra disseminare cenni a un possibile retroterra tecnico.

38 e 3-**39** b 2. **ἐπειδὴ… ἀπέφαινεν**: Timeo delinea i tratti generali della struttura astronomica determinata dall'interazione tra il cerchio dell'identico e le orbite del diverso (cfr. Nota tecnica 3d), ma vincola questo quadro a una rappresentazione biologica del cielo e degli astri: i pianeti stessi sono viventi all'interno del grande vivente che è il cosmo, dunque sono dotati di anime, e proprio il possesso dell'anima, associato alla collocazione sull'anima cosmica e all'interazione con il cerchio dell'identico (che determina il movimento delle stelle fisse), rappresenta il vincolo necessario per garantire la funzionalità delle dinamiche astronomiche.

39 b 2-c 5. **ἵνα … κύκλον**: nella narrazione, il Sole era già stato

collocato sulla sua orbita (38 d 1-2), ma non era stato dotato di luminosità. Il ragionamento è ancora fermamente teleologico: il dio attribuisce a ciò che genera proprietà mirate, con finalità che gli consentano di contribuire alla perfezione del cosmo nel suo insieme – in questo caso l'importanza della luce risiede nel rendere possibile *all'essere umano* il contatto visivo con l'universo (cfr. 47 a 1-c 4 e lo sviluppo in *Epin.* 986 c 5-d 4) e con i ritmi che determina. Un caso evidente di questa funzione è rappresentato da come il Sole, insieme alla Luna e in interazione con il cerchio dell'identico, al contempo contribuisca a determinare i, e chiarisca la ritmicità di, giorni mesi e anni (c 1-5): cfr. Nota tecnica 3e.

39 b 3-4. καθ' ἃ ... φορὰς: la tradizione è perturbata e nessuna delle linee mi pare restituire un senso appropriato al contesto, che richiede una stretta correlazione tra le velocità, i moti planetari e le orbite; per questo adotto qui, con Cornford 1937, p. 115 nt. 1, la congettura – piuttosto economica e molto efficace – di Archer-Hind.

39 c 5-d 7. τῶν ... κύκλῳ: anche i moti dei pianeti superiori, la cui conoscenza è riservata a pochissimi, contribuiscono a determinare il tempo: il tempo e il movimento del cosmo non possono dunque essere ridotti alla perfetta stabilità del cerchio dell'identico, ma sono garantiti dalla molteplicità propria delle orbite planetarie (cfr. anche la nota seguente). Ancora, il tempo va ben al di là dell'alternarsi percepibile di notte e giorno, mesi o stagioni: esso è invece la misura della vita complessiva del cosmo e si basa sulla presenza di una dinamica matematica regolare e ordinata. In effetti, *se* gli uomini non sanno che il tempo è determinato anche dai movimenti dei pianeti superiori perché non sono in grado di misurarne le rivoluzioni, e se tali rivoluzioni sono intrinsecamente ordinate e determinano regolari periodi apocatastatici, il tempo si conferma legato alla presenza di una dinamica progressiva, non reversibile, regolare e misurabile. Per il retroterra astronomico di tutto ciò cfr. ancora Nota tecnica 3d.

39 d 7-e 2. κατὰ ... φύσεως: la costruzione del cielo ha, in generale e nei dettagli, il fine di perfezionare l'imitazione del modello (37 c 6-d 1). Ora, benché il cerchio dell'identico contribuisca all'ordine cosmico, fattori determinanti di tale imitazione sono qui chiaramente le τροπαί planetarie (affermazione, questa, ampiamente preparata: cfr. 38 c 3-d 6, 38 e 3-39 b 2, 39 c 1-d 6), il che sembra però incoerente con il fatto che il moto del diverso (e con esso quello dei pianeti) rappresenta apparentemente la dimensione celeste più irregolare ed errante. Si potrebbe rispondere che in fondo la costruzione planetaria prodotta dal demiurgo è la migliore possibile, ovvero che il demiurgo ha in ogni caso limitato il più possibile l'irregolarità planetaria garantendo così il massimo grado possibile di prossimità dell'immagine al modello: l'irregolarità planetaria sarebbe in questi termini quella che

comporta il male minore per il cosmo. Questa soluzione non riesce però a rendere conto della descrizione apertamente positiva del moto planetario, della sua regolarità e della sua azione di determinazione del tempo, e soprattutto poggia sul pregiudizio per cui la fissità mima al meglio l'eternità dell'intelligibile. Anche sulla base di quanto osservato sopra (partic. 37 d 1-7), tuttavia, la perfezione, l'eternità e l'unità dell'intelligibile non consistono nella fissità, ma sono quelle di un vivente complesso caratterizzato da dinamiche intraeidetiche, dunque l'affinità tra immagine e modello *deve* basarsi sulla presenza di movimenti complessi, a condizione che essi siano descritti come ordinati. Per questa ragione il "movimento immobile" delle stelle fisse non è in grado di garantire che il vivente sensibile sia abbastanza dinamico, ordinato e regolare da imitare la dinamica dell'intelligibile – nella stessa direzione sembra andare Thein 2021, che tuttavia ipotizza una complessità ridotta per il moto planetario (partic. p. 103 nt. 14; ma cfr. Nota tecnica 3d) e finisce così per ridurre nuovamente la funzione cosmologica dei pianeti.

39 e 1. τελέῳ: la tradizione indiretta sembra suggerire che qui sia V a portare la lezione corretta della linea di A. Nel *corpus* sono attestate entrambe le forme, ma a 68 e 3 Platone impiega la forma τέλεος, che per questo viene qui preferita.

39 e 3-47 e 2. Il demiurgo ha organizzato la cornice strutturale del cosmo, dotato ora non solo di corpo e anima, ma anche di specifiche dinamiche che ne scandiscono ordinatamente i ritmi secondo il volgere del tempo, e può ora completarlo popolandolo di specie viventi. A differenza di quanto annunciato a 39 e 10-40 a 2, Timeo si limiterà a narrare la generazione della specie divina (40 a 2-d 5) e di quella umana (qui, a 40 d 6-47 e 2, e poi nell'ampia terza parte del racconto, 68 e 1-90 d 7), mentre dedicherà brevi cenni, probabilmente dotati di un diverso statuto epistemologico, alle altre specie animali (90 e 1-92 c 3); non è qui annunciata una discussione sulle piante, che è introdotta solo brevemente (76 e 7-77 c 5) e in funzione della nutrizione umana. Nella narrazione della generazione (anche qui, da intendere in modo sincronico: cfr. le note a 31 b 4-34 a 7 e a 40 b 6-8), i corpi celesti sono gli ultimi viventi a essere prodotti direttamente dal dio, che in queste pagine incaricherà gli dèi generati di farsi carico della generazione dei viventi mortali seguendo il suo stesso piano razionale e provvidenziale (40 d 6-41 d 3). Per consentire agli dèi generati di produrre gli esseri umani, tuttavia, il demiurgo deve ancora generare ciò che di immortale e divino questi possiedono, ovvero l'anima razionale, e istruirla mostrandole le leggi del fato (41 d 4-42 e 4). Gli dèi generati possono così adempiere al necessario piano provvidenziale che li porta a introdurre nel corpo l'anima razionale, e questa incorporazione determi-

na a sua volta, secondo una necessità naturale e meccanica, l'insorgere delle componenti irrazionali dell'anima e delle relative passioni (42 e 5-43 c 7). Senza che il dio ne sia responsabile, dunque, l'essere umano si trova esposto al rischio di una corruzione della componente divina (43 c 7-44 b 1), ma il piano provvidenziale prevede comunque una via di salvezza (44 b 1-45 b 4): l'essere umano, il cui corpo è plasmato secondo un preciso calcolo teleologico, può prendersi cura della propria anima e riportarla così a una condizione di salute attraverso la contemplazione dei moti astrali e l'ascolto di armonie appropriate – con questo fine la divinità ha predisposto vista e udito, i cui meccanismi sono qui accennati (45 b 4-47 e 2), per poi essere ripresi nella parte antropologica del racconto.

39 e 3-6. Καὶ ... ἀνομοίως: la struttura complessiva del cosmo è ultimata, ma l'intelligibile è popolato di idee di viventi e delle proprietà che si addicono a essi, le quali, perché il cosmo sia perfetto (ovvero, rispecchi compiutamente il modello), devono essere istanziate (secondo il principio proposto a 30 d 1-31 a 1).

39 e 6-7. τοῦτο ... φύσιν: l'imperfetto ἀπειργάζετο (non seguo Burnet nel normalizzare in attico questa forma e altre analoghe, a fronte della compattezza della tradizione: cfr. ad es. Apparato critico a 40 a 3) descrive, in una narrazione prolungata, ciascuna procedura relativa ad ambiti specifici della generazione, il che rafforza la rappresentazione artigianale; nella stessa direzione va ἀποτυπούμενος, che rimanda al riprodurre nella cera immagini di un modello (Brisson 1995, pp. 237-8 nt. 208).

39 e 7-9. ἧπερ ... σχεῖν: si tratta di uno dei passi fondamentali per l'identificazione del demiurgo come un *nous* (cfr. tra gli altri Menn 1995, p. 11, e la nota a 30 a 6-c 1), ma è estremamente significativo che tale descrizione sia qui congiunta alla contemplazione del paradigma intelligibile (cfr. del resto 28 c 5-29 a 6) e alla formulazione di ragionamenti: almeno sul piano letterale, ciò sembra vincolare la caratterizzazione del dio come intelletto a un'attività noetica rispetto alle idee e all'esercizio di una causalità artigianale.

39 e 10-40 a 2. εἰσὶν ... τέταρτον: Platone gioca con i termini tecnici della sua ontologia, *eidos* e *idea*, e sull'ampiezza semantica di cui essi sono dotati. Qui in particolare *eidos* indica sia l'idea in senso stretto, e in questo caso è equivalente a *idea*, sia la specie in cui consiste il *set* di oggetti che partecipa di un'idea. Il fatto che Platone usi *idea* a 39 e 8 per indicare l'oggetto di contemplazione del demiurgo e *eidos* in queste righe (non a caso, coordinato con il termine *genos*, che ha qui un significato equivalente) suggerisce che, se ci sono quattro idee di vivente che devono essere istanziate (correlate peraltro ai quattro elementi; cfr. anche *Epin.* 981 b 3-982 a 3), vi saranno quattro *set* di oggetti (specie), espressi come *eide*, che saranno il risultato di questa

istanziazione. Una volta che questa transizione è chiarita, anche il termine *idea* può essere impiegato per indicare la specie (a 2).

40 a 2-b 8. τοῦ ... γέγονεν: Timeo descrive la produzione di tutti i corpi celesti: solo la maggior parte è ignea, perché anche la Terra, che rientra in questa specie, non lo è (40 b 8-c 3). Poiché la generazione dei pianeti è già stata descritta, però, egli può qui concentrarsi sulle stelle (a 3-b 6) e aggiungere solo un breve richiamo a essi.

40 a 6-7. κόσμον ... ὅλον: con «il cosmo come ordine vero» tento di rendere la doppia valenza di *kosmos* (cfr. la nota a 29 e 4). Il participio πεποικιλμένον riecheggia l'immagine del ricamo del cielo (Fronterotta 2003, p. 222 nt. 144; cfr. già *Resp.* VII 529 c 7-d 5): il riferimento è alle stelle fisse, che vanno a popolare la sfera il cui equatore è il cerchio dell'identico; come emerge nell'immediato prosieguo, sono proprio la fissità e la permanenza ordinata nell'identità a caratterizzare le stelle, il che conferma quanto indicato nella nota a 39 d 7-e 2.

40 a 7-b 6. κινήσεις ... μένει: il pronome ἑαυτῷ (b 1), spesso non tradotto, gioca in realtà un ruolo chiave nella descrizione dell'attività noetica dell'astro: come l'anima cosmica è automotrice e intrinsecamente dotata di pensiero benché generata dal demiurgo, così ciascuna stella, in quanto divinità, è intrinsecamente dotata di pensiero. I due movimenti attribuiti a ciascuna stella (uno di rotazione, un altro progressivo lungo il cerchio dell'identico) non implicano in nessun modo instabilità o mutevolezza: il secondo dipende dalla collocazione nella volta celeste, il cui movimento omogeneo segue semplicemente il volgere regolare del cerchio dell'identico; il primo, già attribuito all'anima nel suo insieme (37 a 5-6), implica perfetta omogeneità e la capacità cognitiva. Per i sette movimenti cfr. 34 a 1-5.

40 b 6-8. τὰ ... γέγονεν: si tratta ancora dei pianeti: Platone mantiene l'ambiguità tra la denominazione tecnica e termini del campo lessicale legato al verbo πλανάω (cfr. Nota tecnica 3b) e richiama, con il participio τρεπόμενα, la descrizione di 39 c 5-e 2. L'insistenza sulla generazione parallela delle due tipologie di corpo celeste enfatizza che esse corrispondono non solo a due diverse modalità cinetiche, ma anche a due diverse finalità produttive e funzioni cosmologiche (cfr. 39 d 7-e 2). Il riferimento alla descrizione del ruolo dei pianeti nella sezione precedente conferma che, anche in un quadro letteralista, la generazione demiurgica non può essere pensata come processuale, ma è necessariamente istantanea e sincronica.

40 b 8-c 3. γῆν ... γεγόνασιν: la generazione dei corpi celesti è completata dall'unico corpo non igneo, la Terra: cfr. Nota tecnica 3e, anche per una discussione del lemma ἰλλομένην.

40 c 3-d 5. χορείας ... τέλος: quest'ultimo riferimento ai movimenti planetari sembra racchiudere ancora allusioni a un più complesso modello astronomico (Nota tecnica 3d). Timeo condanna le credenze

astrologiche legate ai fenomeni celesti (per cui alcuni arrecano paura perché considerati "segni" di eventi futuri), a cui oppone un approccio matematico. Ciò non è in contraddizione con la critica all'astronomia tradizionale del libro VII della *Repubblica* (cfr. anche la nota a 46 e 6-47 b 3): nella *Repubblica* si rifiuta l'approccio dell'astronomia tradizionale, non qualsiasi impiego dell'osservazione, e qui, in modo coerente, l'osservazione deve essere funzionale a un approccio matematico e non può prescindere da alcune fondamentali assunzioni filosofiche. La critica platonica all'astrologia, particolarmente radicale, non avrà successo: già in età ellenistica gli stoici tenteranno, sulla base della loro fisica, di conferire all'astrologia un ruolo filosofico importante, mentre Tolemeo, con la sua *Tetrabiblos*, riabiliterà l'astrologia a condizione che essa sia svolta sulla base di una solida competenza astronomica.

40 d 2-3. τὸ ... πόνος: certamente la forma δι' ὄψεως (senza articolo) è anomala, ma il sostantivo διόψεως è tardo (attestazioni a partire da Plutarco: cfr. ad es. *de Pythiae oraculis* 408e 8 e *de primo frigido* 948f 3), è talvolta il risultato di una precisa scelta editoriale (come nel caso di Proclo: cfr. ora Van Riel 2022, I, pp. CXXII-CXXIII) e soprattutto, come già sottolineato da Taylor 1928, p. 244, avrebbe un significato diverso da quello richiesto dal passo (quello di «trasparenza» o «mezzo trasparente» – *scil.*, per la vista). D'altro canto, in Platone la forma δι' ὄψεως è ben attestata (ad es. *Theaet.* 185 a 2, b 8, *Hipp. ma.* 298 a 7) con un significato simile a quello qui inteso – pur in contesti sintattici leggermente diversi. Nel caso di αὐτῶν, la tradizione manoscritta è bipartita, ma la linea di F è supportata dalla tradizione indiretta e restituisce ottimo senso secondo una lettura già formulata da Cornford e Taylor e risalente a Cicerone: l'intera sequenza τούτων αὐτῶν va letta come un genitivo oggettivo che dipende da μιμημάτων e riprende il modello astronomico appena descritto. La produzione di sfere armillari nell'antichità è ben documentata, e questo passo sembra alludere a un'effettiva pratica didattica sviluppata all'interno dell'Accademia (cfr. ora Sedley 2021, pp. 33-7).

40 d 6-e 3. Περὶ ... πιστευτέον: benché il riferimento all'origine divina delle teogonie tradizionali celi una base ironica (cfr. la nota successiva), il passo è metodologicamente cruciale, perché segnala che un discorso verosimile non riguarda necessariamente solo immagini (in senso limitativo), ma può anche cogliere uno *standard* metodologico elevato e riguardare le divinità (Burnyeat 2005, pp. 150-1). A ciò va però aggiunto un dato ancora più rilevante: l'espressione «dimostrazioni verosimili *e* necessarie» (generalmente oscurata nelle traduzioni, che optano per rendere il nesso ἄνευ τε ... καί come disgiuntivo – scelta plausibile, ma in nessun modo obbligata) indica che è possibile che la verosimiglianza sia attribuita anche a una dimostrazione (ἀπόδειξις) e soprattutto che è possibile produrre dimostrazioni al contempo ve-

rosimili *e* necessarie. Evidentemente il valore di simili dimostrazioni sarà, pur nell'ambito dell'*eikos*, il più alto possibile, dunque il miglior *eikos logos* possibile si configura come in qualche misura necessario e dimostrativo. Questo *standard* deve essere colto dal racconto di Timeo, che altrimenti non sarebbe il miglior discorso verosimile possibile (29 b 3-d 3). Il fatto che nel proemio del racconto di Timeo esso non sia descritto come necessario non è problematico, perché questo passo chiarisce che gli oggetti su cui un discorso verosimile *e* necessario *può* darsi sono le divinità (il fatto che le teogonie tradizionali non colgano questo *standard* implica che altre teogonie possano invece farlo), e non è certo un caso che alcuni blocchi narrativi del racconto di Timeo riguardino proprio divinità (su tutti le idee, il demiurgo, l'anima cosmica, gli astri, ma anche il cosmo nella sua totalità): il massimo valore epistemico del racconto è dunque legato alla necessità dimostrativa dei blocchi che in esso riguardano le divinità e possono rivestire la funzione di premesse salde per tutti i successivi sviluppi.

40 e 3-41 a 3. οὕτως ... ἐκγόνους: benché rimanga probabile che Platone sottintenda qui un riferimento alle teogonie orfiche, è verosimile che egli non voglia richiamare una versione genealogica specifica, ma una «*exempli gratia* theogony, which nevertheless resembles, in varying degrees, some of the theogonies then known» (Betegh 2004, pp. 147-8). Le cosmogonie tradizionali sono criticate altrove (ad es. *Leg.* X 886 b 10-d 2, pur con un certo imbarazzo dovuto alla loro antichità; cfr. anche *Epin.* 988 b 7-d 4) e il richiamo all'origine divina dei poeti nasconde certamente una qualche ironia (Fronterotta 2003, p. 224 nt. 148), ma Timeo sembra qui comunque accogliere almeno l'idea per cui vi è una generazione di dèi secondari *perché* essa risulterà coerente con l'impianto filosofico della sua cosmologia. Su questa base, Platone può inoltre rivendicare una peculiare continuità letteraria con la tradizione, della quale la cosmogonia filosofica di Timeo è una forma emendata e perfezionata (cfr. anche 41 a 7 e più in generale 19 d 3-e 2).

41 a 3-6. ἐπεὶ ... τάδε: la transizione verso la prosopopea del demiurgo è gestita attraverso un'associazione tra la generazione degli astri, dèi sempre visibili, e quella degli dèi tradizionali, che si mostrano solo – si può ragionevolmente assumere – quando interagiscono con il mondo umano (non a caso la generazione di *entrambe* le specie è unificata da ἔσχον). Questo ha una certa importanza in relazione al problema maggiore della sezione, ovvero l'individuazione degli dèi a cui il demiurgo si rivolge (cfr. la nota seguente): il testo non implica che egli si rivolga esclusivamente agli dèi della tradizione oppure solo agli astri, ma suggerisce che il cosmo generato è popolato da una molteplicità di divinità. In effetti, gli astri sono stati appena definiti dèi visibili *e* generati (40 d 4), il che sembra implicare che vi siano dèi invisibili e generati (che sono, appunto, gli dèi tradizionali), ma anche divinità invisibili

e ingenerate, ovvero le idee e il demiurgo. Per un quadro complessivo delle divinità nel *Timeo* cfr. Karfik 2004, pp. 98-104 e Van Riel 2013.

41 a 7-8. Θεοὶ ... ἐθέλοντος: la sequenza, celeberrima, presenta una serie di difficoltà testuali. La tradizione manoscritta, supportata da un vastissimo repertorio di citazioni (cfr. anche Karfik 2004, pp. 89-91), tramanda in modo relativamente univoco la sequenza θεοὶ ... ἔργων per come stampata: ciò rende ogni suggerimento di correzione rischioso, perché implica che una corruzione molto antica abbia complicato il testo originale, e che raramente gli esegeti antichi abbiano riscontrato difficoltà tali da discutere o emendare la sequenza che leggevano. Per questa ragione, la pur erudita argomentazione di Taylor 1928, pp. 248-9, a favore della correzione di θεῶν in ὅσων (già proposta da Badham 1878, p. 46) mi sembra da accantonare. Si pongono invece problemi maggiori per δι' ἐμοῦ γενόμενα (cfr. anche Karfik 2004, pp. 91-3), che, benché omesso da numerosi testimoni, è ben attestato e filosoficamente pregnante, e va dunque preservato (cfr. anche Jonkers 2017, pp. 36 e 185). F è invece l'unico testimone medievale a omettere ἅ prima di δι' ἐμοῦ, ma questa opzione, benché meno attestata, mi pare rendere la struttura più complessa (il che va contro la tendenza generale di F) e porta a considerare ὧν come relativo che anticipa ἔργων, a cui esso si riferisce e che attrae in genitivo. Questa soluzione consente inoltre di preservare una fondamentale scelta stilistica (cfr. *infra* nella nota). Infine, l'accordo di AV e il supporto di testimoni indiretti confermano l'antichità di μή, che sembra produrre una struttura meno banale di quella proposta dalla linea di F (cfr. anche Karfik 2004, pp. 95-6). In ogni caso, il senso della sequenza non cambia.

Il significato dell'invocazione è discusso fin dall'antichità (ad es. Proclo, *in Tim.* V 53, 23-58, 26 Van Riel); in merito cfr. la monumentale discussione di Karfik 2004, pp. 87-148. Il problema principale riguarda l'identità degli «dèi di dèi». L'espressione è volutamente ambigua (in traduzione come nel greco) e, benché sia plausibile che θεῶν indichi l'origine degli dèi (dunque, dèi figli di dèi: così ad esempio Brisson e Fronterotta, ma già Cicerone), mi pare più promettente leggere il genitivo come partitivo (così, sulla scia di Proclo, già Apelt e Archer-Hind; cfr. anche Karfik 2004, partic. pp. 145-6): ciascuno degli dèi è uno tra gli dèi generati a cui il demiurgo parla, il che darebbe anche ottimo senso all'uso del vocativo a sottolineare che il demiurgo si rivolge agli dèi individualmente e collettivamente. Inoltre, pur lasciando indeterminata l'identità degli dèi in questione, Platone può così sottolineare che a ricevere gli ordini del demiurgo è un gruppo di divinità all'interno di un insieme ben più ampio e complesso (cfr. la nota precedente). Poiché il riferimento agli dèi tradizionali è stato generalmente visto come ironico, si è tentato di associare queste figu-

re ad altre divinità più credibili: Cornford 1937, pp. 138-41, ad esempio, restringe i destinatari del discorso all'ambito delle divinità astrali, che eserciterebbero la loro efficacia causale rispetto alla nascita degli individui nel cosmo regolando il corso del tempo e dei fenomeni naturali; una via simile è ripresa da Van Riel 2013, pp. 95-103, che vede però negli stessi dèi generati la potenza intellettiva diffusa per il cosmo animato; infine, Baltes 1996, p. 90 nt. 48, nel quadro di una lettura metaforica, ha visto gli dèi generati come rappresentazioni di alcuni aspetti propri della forza generativa dell'essere. D'altro canto, è stato recentemente suggerito (Karfik 2004, pp. 139-45; cfr. anche O'Meara 2017, pp. 23-34) che, a fronte dell'assenza di espliciti segnali di ironia, non è lecito assumere che Platone, pur nel quadro di una riforma complessiva della descrizione degli dèi, voglia negare l'esistenza delle divinità tradizionali. Questa tesi ha certamente punti di forza, ma non riesce a spiegare efficacemente perché Platone potrebbe voler coinvolgere nella sua cosmogonia anche queste figure, ovvero in cosa la loro efficacia differirebbe, ad esempio, da quella degli astri (il che implica peraltro che una deletteralizzazione di questi dèi non coinvolge automaticamente anche il demiurgo). In ogni caso, è chiaro che tra gli dèi generati vi sono *almeno* alcuni degli dèi visibili e generati che sono tenuti insieme da un legame (41 b 5-6), dunque almeno alcuni tra i pianeti e le stelle (il cui legame è quello dell'anima cosmica), e anche la Terra (che è un dio: 40 c 3): sono dunque (soprattutto o soltanto, a seconda del valore che si attribuisce alla menzione degli dèi generati e invisibili) queste divinità a regolare la nascita dei viventi sensibili, la loro animazione, le loro dinamiche biologiche, il che è perfettamente coerente con la funzione che gli astri svolgono nella regolazione del tempo. Il nesso ἔργων δι' ἐμοῦ rappresenta un'etimologizzazione di *demiourgos* (la traduzione è forzata per rendere questo effetto). Platone riprende così implicitamente il proemio di *Opere e giorni* di Esiodo (cfr. Regali 2012, pp. 162-75; su Esiodo nel *Timeo* cfr. anche Sedley 2010) e attua il progetto di ripresa e superamento delle cosmogonie tradizionali a cui ha accennato (40 e 3-41 a 3): i moduli stilistici permangono, ma vengono messi al servizio di un racconto che assume i caratteri di verosimiglianza e necessità. Paradossalmente l'evocazione di stilemi poetici finisce dunque per sottolineare l'enorme distanza che separa, in termini di presa sulla realtà, la poetica filosofica di Platone da quella della tradizione.

41 a 8-b 6. τὸ ... συνεδεῖσθε: il principio per cui ciò che è generato è soggetto a corruzione e dissoluzione era già stato introdotto a 32 b 8-c 4 (e implicitamente a 38 b 6-7; cfr. ancora *Resp.* VIII 546 a 1-4), ma qui Timeo ribadisce in modo ancora più esplicito che è la *volontà* del demiurgo a impedire che esso si realizzi in tutti i casi in cui si applica. Il principio si applica sia a oggetti incorporei di generazione (ad

es. l'anima), sia a generazioni corporee, in particolare il corpo del cosmo e gli astri: la mescolanza essenziale e la struttura armonica costituiscono principî di unità e funzionalità per l'anima (36 d 8-37 c 5), mentre la proporzione garantisce che il corpo sia stretto dal più saldo dei legami (32 b 8-c 4). E tuttavia, questi elementi intrinseci non sarebbero sufficienti a garantire l'indissolvibilità: al di là dei toni antropomorfizzanti, Platone sembra interessato a smentire che una struttura di qualsiasi tipo possa *di per sé* garantire l'indissolvibilità di qualcosa. Ad esempio, nel caso in cui (anche solo per ipotesi) un oggetto ottenga una generazione casuale e/o meccanica in modo tale da acquisire una struttura matematica stabile, se le condizioni intrinseche fossero sufficienti a garantirne la permanenza, l'azione del demiurgo risulterebbe superflua, e per questo è necessario stabilire che *solo* la bontà del demiurgo, che si manifesta attraverso una produzione razionale di certi legami, può realmente garantire l'indissolvibilità dei legami che produce e pianifica.

41 b 7-c 2. θνητὰ ... εἶναι: ovvero gli uccelli, gli animali acquatici e quelli terrestri (cfr. 39 e 10-40 a 2, 91 d 5-92 c 3). In questa sezione le forme del verbo γίγνομαι impiegate non possono che riferirsi a una generazione temporale (benché rimanga possibile una loro interpretazione metaforica).

41 c 2-6. δι' ... γένεσιν: con δι' ἐμοῦ Platone riprende 41 a 7 al fine di sottolineare lo scarto tra la generazione delle divinità da parte del demiurgo e quella dei viventi mortali da parte delle divinità secondarie, fondamentale per stabilire che i viventi mortali sono il prodotto di una generazione sì dettata dal dio e benevola, ma due volte inferiore rispetto a quella degli immortali: gli dèi generati (o almeno gli astri) sono essi stessi prodotti per realizzare un'imitazione dell'eternità (38 b 6-c 3), e ora essi, nel produrre i mortali, imitano l'azione generatrice del demiurgo. Questo *escamotage* consente a Platone di escludere un diretto ruolo del demiurgo dalla generazione di enti individualmente imperfetti: attraverso la trasmissione del compito produttivo agli dèi generati il demiurgo può preservare la peculiarità della propria azione pur presiedendo in ogni caso alla compiuta realizzazione del piano provvidenziale.

41 c 6-d 3. καὶ ... δέχεσθε: la componente direttiva è l'anima razionale. L'idea per cui essa domina (ἡγεμονοῦν) per natura sull'anima intera e sul vivente è ricorrente (cfr. ad es. *Phaedr.* 248 a 1-6, *Resp.* IV 431 e 10-445 a 4) e avrà ampia influenza nella tradizione successiva. Questo primo cenno alla psicologia lascia già intuire che l'anima razionale degli individui è omogenea all'anima cosmica (cfr. la nota seguente) e immortale, ma suggerisce anche, in modo significativo, che essa sarà accolta nuovamente dagli dèi alla morte dell'individuo. Ciò apre a un aspetto importante dell'escatologia platonica, per cui alla morte

dell'individuo l'anima, pur essendo talvolta descritta come congenere alle idee (*Phaed.* 78 b 4-80 b 10), non si ricongiunge con esse, ma si colloca al livello degli astri, ovvero alla regione governata in modo più puro dall'anima cosmica (cfr. anche 42 b 2-5, con *Phaed.* 114 c 2-8). Ciò sembra porre un problema, perché nel *Timeo* la ragione per cui l'anima razionale può ricongiungersi all'anima cosmica consiste proprio nella loro *congenericità*. Non sussiste però alcuna contraddizione se si considera che la nozione stessa di congenericità non è da intendere in senso esclusivo (cfr. anche la nota a 90 c 6-d 7, con Betegh 2003, p. 280): l'anima, pur congenere alle idee, *non è* un'idea, benché la componente intelligibile della sua essenza garantisca la congenericità con le idee e spieghi come l'anima razionale possa, una volta liberatasi dal corpo, ascendere fino a raggiungere l'anima cosmica *senza* identificarsi con l'intelligibile.

41 d 4-7. Ταῦτ' εἶπε ... τρίτα: il riferimento è alla produzione del composto dell'anima cosmica (35 a 1-b 3), alla cui rappresentazione artigianale (il verbo καταχέω rimanda alla fusione dei metalli: Brisson 1995, p. 240 nt. 240) viene qui aggiunto il dettaglio del cratere. Fin dall'antichità (Attico, fr. 14; Proclo, *in Tim.* V 107, 18-117, 5 Van Riel) è stata notata un'apparente incongruenza rispetto a 36 b 5-6, secondo cui il demiurgo, nel modellare l'anima cosmica, esaurirebbe *tutto* il materiale psichico a sua disposizione. Broadie 2012, pp. 92-4, vi ha visto una voluta incoerenza volta a porre enfasi sull'indipendenza delle anime individuali dall'anima cosmica. Benché quest'ultimo aspetto sia di per sé importante, mi pare che il problema sia malposto: il demiurgo ha consumato per intero il prodotto di *quella* mescolanza (τὸ μειχθέν: 36 b 5) e non *tutti* gli ingredienti che aveva a disposizione, e, non a caso, qui il demiurgo non usa i residui della mescolanza, ma procede a una *nuova* mescolanza dei residui degli ingredienti. Ciò che invece rimane problematico è spiegare in che modo gli ingredienti possano ora essere di seconda o terza qualità, considerando che essi sono caratterizzati da precise nature ontologiche: forse è proprio questo aspetto a contenere un suggerimento circa la discontinuità tra anima individuale e anima cosmica, necessaria a garantire l'indipendenza della prima dalla seconda (cfr. 41 e 3-42 a 3).

41 d 8-e 3. συστήσας ... αὐταῖς: ciascuna delle tre leggi del fato (subito enunciate: 41 e 3-42 a 3, 42 a 3-b 1, 42 b 2-d 2) sembra implicare sotto-articolazioni interne (cfr. già Proclo, *in Tim.* V 148, 3-185, 11 Van Riel), e in realtà la loro individuazione rimane sfumata: Platone non le distingue sintatticamente (specialmente rispetto a possibili sotto-articolazioni) in modo netto ed è evidente che tra esse vi sia una strettissima correlazione. Un'eccellente analisi del passo in Fronterotta 2019, pp. 39-44, che evidenzia una transizione nella semantica di *nomos* (e 2), che qui non è opposto a *physis*, anzi è impiegato per de-

scrivere le leggi inalienabili della natura stessa. Per l'associazione delle anime agli astri cfr. la nota successiva.

41 e 3-42 a 3. ὅτι ... ἀνήρ: la prima legge del fato comprende un aspetto legato alla specie umana e uno alla differenza tra i due generi. Che le anime disincarnate abbiano l'occasione di osservare il cosmo nella sua totalità da una posizione privilegiata è implicito nei miti escatologici del *Fedone* e del libro X della *Repubblica* (per la rielaborazione platonica dell'escatologia tradizionale cfr. ora Männlein-Robert 2020), ma il *Timeo* aggiunge il dettaglio dell'associazione agli astri (annunciato a 41 d 8-e 1). Esso ha in primo luogo l'importante implicazione di chiarire che le anime, benché numerosissime, sono in numero finito (come gli astri; si tratta di un punto cruciale per l'efficacia di un modello che prevede l'immortalità delle anime individuali, come suggerito anche nell'argomento "ciclico" di *Phaed.* 70 c 4-72 e 2 e in *Resp.* X 611 a 4-8), ma indica anche che la destinazione propria delle anime individuali non è l'intelligibile, bensì la regione astrale, dominata dall'anima cosmica. Un simile quadro è coerente con gli insegnamenti che il demiurgo impartisce. Da un lato, grazie al volgere congiunto agli astri, le anime *osservano* le leggi della natura, perché hanno la possibilità di contemplare il cosmo nella sua interezza e dalla prospettiva di quelle divinità che ne regolano i ritmi. Dall'altro, il demiurgo *spiega* le leggi del fato, che riguardano la sorte delle anime e la necessità di sviluppare la pietà come prima virtù (teoria, questa, recepita ampiamente nell'*Epinomide*, non a caso nel quadro della formulazione della teologia astrale: cfr. ad es. 988 e 5-990 b 3). In questo modo Platone inizia a prefigurare il fine etico proposto nel racconto, l'assimilazione alla divinità attraverso la contemplazione dei moti celesti (cfr. 90 c 6-d 7; Sedley 2019, pp. 62-8, ha suggerito, in modo suggestivo, che la contemplazione concessa alle anime dal demiurgo riguardi anche la bontà del demiurgo stesso, che esse possono poi raggiungere nuovamente attraverso un processo di reminiscenza), e al contempo stabilisce (in piena continuità con *Resp.* X 617 d 2-618 a 5, *Phaedr.* 248 c 5-e 3), che il fato non consiste nella predeterminazione della sorte degli individui attraverso una catena causale, ma nel vincolo tra lo sviluppo di una certa virtù propria dell'anima razionale e la vita che la presenza di questa virtù (o la sua assenza) determinerà. Lo sforzo di Platone è dunque quello di sottolineare il ruolo della responsabilità umana nella determinazione dei mali individuali, dei quali il demiurgo non è causa in nessun modo (Ilievski 2016, pp. 211-5). Al contrario, il demiurgo conferma la sua bontà (cfr. anche ἔσοιτο τεταγμένη a 41 e 3: la resa perifrastica mira a esprimere il futuro ottativo) attribuendo a tutte le anime le stesse possibilità di sviluppare la virtù – anzi, incoraggiandole a farlo – con la prima generazione: le anime, in altri termini, sono *fatte* per essere virtuose, il che non implica che tutte riescano poi a es-

serlo. La virtù in questione sembra coincidere in primo luogo con la θεοσέβεια, il cui statuto tradizionale è qui trasfigurato nella capacità di assimilarsi alla "nuova" divinità platonica. Perché questa linea argomentativa sia coerente è fondamentale che le anime individuali non siano *parti* sottratte al, o derivanti dal, complesso dell'anima cosmica (come invece nel caso del corpo del cosmo: 42 e 5-43 a 1), perché in tal caso sarebbe necessario ravvisare un'omogeneità *completa* tra le tendenze e le potenzialità dell'anima cosmica e quelle proprie dell'anima individuale (Broadie 2012, pp. 92-8; un forte avvicinamento tra le capacità cognitive dell'anima umana e di quella cosmica è stato suggerito da Frede 1996 e Corcilius 2018, e in modo più cauto da Karfik 2005 e Fronterotta 2015, che in vario modo riconducono all'incorporazione la differenza cognitiva tra le due anime; cfr. anche Reydams-Schils 1997). L'importanza di questo passo rispetto alle sezioni parallele in altri dialoghi consiste proprio nel fornire una fondazione cosmologica all'escatologia e all'etica non deterministica di Platone. Vale la pena di notare, infine, che è stata rintracciata qui una delle ragioni che potrebbero incoraggiare un'interpretazione temporale della cosmogenesi (Broadie 2012, pp. 243-77): per evitare di confondere il piano della generazione biologica e naturale e quello della causalità divina Platone non può che individuare un momento in cui la divinità agisce dando al cosmo una costituzione che consenta a esso e ai viventi di riprodursi in eterno in modo autonomo. D'altro canto, questa stessa dottrina sembra portare con sé l'idea per cui il genere femminile è frutto di una seconda generazione, il che rappresenta evidentemente un aspetto a favore di una interpretazione non letterale della cosmogenesi – o che, quantomeno, va letto di per sé in modo non letterale: cfr. 90 e 6-91 b 4.

41 e 5. ἕκαστα ὄργανα χρόνων: il plurale χρόνων sarà sostituito a 42 d 5 dal singolare χρόνου, ma non mi pare che ciò abbia un particolare impatto filosofico.

42 a 3-b 1. ὁπότε ... διεστηκότα: la seconda legge del fato include una descrizione cruciale per la fenomenologia dell'incarnazione dell'anima razionale e la costituzione dell'anima umana nel suo complesso. Sono necessarie sia l'incarnazione dell'anima razionale (ἐξ ἀνάγκης: a 3-4) sia le reazioni violente che ne conseguono (ἀναγκαῖον: a 5), ma queste due necessità non sono tra loro omogenee (Johansen 2004, pp. 143-6). La prima è una necessità ipotetica, perché l'incarnazione dell'anima razionale è necessaria solo nella misura in cui il piano provvidenziale che conduce alla compiutezza del cosmo deve essere attuato (cfr. 41 b 7-c 2): il demiurgo, dunque, è responsabile solo dell'attuazione di un necessario piano benevolo (cfr. anche *Leg.* X 902 e 4-905 d 6: i mali individuali sono da inquadrare nella prospettiva globale della natura felice che governa il cosmo). La seconda è invece una necessità materiale o fattuale, che consiste nell'inevitabile reazione psico-fisio-

logica procurata dall'incorporazione e che ha come agente primario in generale la materia e in particolare il corpo umano (non a caso, la costruzione di ὁπότε con l'ottativo sottolinea la ripetizione del verificarsi di un evento: le violente passioni sono connaturate a *ogni* unione dell'anima e del corpo). Con tale distinzione, e in modo coerente con la prima legge del fato, Platone libera gli dèi – e il demiurgo, i cui ordini sono ora eseguiti dagli dèi – dalla responsabilità diretta per l'esposizione al male e, più in generale, da un coinvolgimento reale nelle dinamiche successive alla generazione. Pertanto, i disordini psico-fisiologici che conseguono all'incarnazione sono necessari sottoprodotti di un piano benefico che prevede l'incarnazione per salvaguardare la perfezione del cosmo. Essi sono inoltre propri di un tipo specifico di vita, quella del vivente corporeo: la ragione per cui l'anima subisce delle passioni è la sua natura biologica, senza la quale essa non potrebbe realizzare il proprio fine cosmologico (anzi gli dèi tenteranno di limitare al massimo la forza potenzialmente distruttiva dell'incorporazione: 69 d 6-70 a 2). Lo sviluppo stesso delle passioni è del resto legato a una possibilità epistemologica che l'anima acquisisce solo con l'incarnazione, ovvero quello di esperire percezioni. Tutto questo ha conseguenze sia sul piano psicologico sia su quello cosmologico. Dal punto di vista psicologico, la sezione pone le basi per una più precisa teoria delle funzioni psichiche non razionali, che del resto è già qui prefigurata (Karfik 2005, p. 204) attraverso la distinzione tra due tipologie di affezioni (*pathemata*), quelle legate a piacere e dolore, proprie della componente desiderativa, e quelle legate a paura e animosità, proprie della componente animosa. Ciò rafforza peraltro la tesi (Karfik 2005, Fronterotta 2007b) per cui nel *Timeo* non c'è alcuna reale tripartizione dell'anima umana (come invece generalmente sostenuto: cfr. recentemente Wolfsdorf 2014, che però sottolinea la natura psico-fisiologica dei meccanismi percettivi), perché le parti mortali altro non sarebbero che specifiche reazioni psico-fisiologiche prive di ragione *derivanti* dall'incorporazione dell'anima razionale (non a caso, le anime razionali sono qui impiantate nei corpi, e questo produce reazioni corporee che influenzano a loro volta l'anima razionale). Su tutto questo cfr. anche le note a 69-71.

42 b 2-d 2. ὧν ... ἕξεως: la terza e ultima legge del fato prescrive che le condotte viziose che caratterizzano le esistenze personali determinino, reincarnazione dopo reincarnazione, degradazioni nelle forme di vita in cui le anime si reincarnano (cfr. 90 e 6-92 c 3). Al fine di evitare ogni determinismo, tuttavia, Platone lascia ampio spazio per un ritorno a una condizione eccellente e primaria (πρώτης καὶ ἀρίστης: d 2), che coincide con un'esistenza umana perfetta (non con il ricongiungimento *permanente* con l'astro, *contra* Fronterotta 2003, p. 232 nt. 159): per un'anima razionale dare vita in modo corretto a un corpo

umano è senz'altro la migliore sorte *possibile*, perché essa contribuisce così alla perfezione del cosmo rimanendo sana e divina. Benché implicitamente, il passo sembra anche suggerire che la persistenza dell'anima individuale non implichi la sua sopravvivenza personale: al netto del riferimento all'incarnazione animale (che, si vedrà, va probabilmente deletterializzato: 91 d 5-92 c 3), i requisiti indicati per il miglioramento o il decadimento dell'anima riguardano la sua razionalità, aspetto che è sostanzialmente svincolato da qualsiasi vissuto personale – in altri termini, ciò che sopravvive alla morte del vivente è un oggetto metafisico dotato di certe condizioni intellettive, che di per sé non implicano la persistenza di dati personali, ricordi, vissuti e tantomeno emozioni.

42 b 2. ὧν ... ἀδικίᾳ: questa affermazione, di per sé canonica per l'etica platonica, trova nel *Timeo* una fondazione cosmologica: se la parte più pura dell'anima è quella razionale, a cui è richiesto lo sviluppo della pietà e che per natura è prossima alla razionalità del divino, solo il dominio delle passioni potrà confinare al massimo grado tutti quegli elementi legati al corpo che, benché necessari (42 a 3-b 1), rappresentano qualcosa di estraneo *all'anima razionale* e vanno curati *di per sé* (cfr. anche la nota a 88 c 7-89 a 1). La sfida dell'anima razionale, volta a dominare le affezioni delle componenti mortali, sembra così rispecchiare quella che il demiurgo si trova ad affrontare nell'introdurre ordine nel ricettacolo, con la rilevante differenza che la sfida dell'anima è vincolata a circostanze variabili di ogni contesto fisico (Broadie 2012, pp. 105-8). D'altro canto, proprio questa indipendenza dell'agire umano, dunque della sua potenziale vittoria sull'irrazionalità a livello storico, giustifica l'importanza di includere nel cosmo gli esseri umani: il dio non potrebbe realizzare il bene anche a questo livello, il che rappresenta invece la missione degli uomini.

42 b 4-5. καὶ συνήθη: la tradizione indiretta sostiene la lezione di FCg, ma l'accordo di AV sembra assicurare l'antichità per la sequenza, che mi pare aggiungere in ogni caso una sottolineatura non scontata relativa alla natura celeste dell'anima razionale: per questo, pur con forte scetticismo, opto per accoglierla a testo.

42 c 1-3. μεταβαλοῖ ... μεταβαλοῖ: la forma non è attestata come tale in nessuno dei due casi, ma il sistema verbale dell'intero passo e la sua economia filosofica richiedono il futuro; la correzione è peraltro estremamente economica rispetto alle ben attestate lezioni di AVF(Cg).

42 c 5-d 1. τὸν ... ὄντα: come l'anima cosmica, dotata di uno specifico statuto ontologico, si unisce al corpo del mondo, costituito dai quattro elementi e di per sé privo di razionalità, così l'anima razionale esperisce il corpo come un oggetto esterno a cui però si unisce inevitabilmente – il che la differenzia dalle componenti mortali, che sono il *risultato* dell'unione con il corpo, dunque dipendenti da esso (Fronterotta 2015, pp. 46-55).

42 d 2-5. διαθεσμοθετήσας ... χρόνου: la semina delle anime è dunque fondamentale per il processo di distinzione dalle strutture superiori del cosmo delle anime dei mortali, che così diventano coscienti di essere individuali, e porta a compimento la responsabilizzazione dei viventi razionali rispetto al proprio male (Broadie 2012, pp. 101-2); tuttavia, poiché la distribuzione delle anime individuali ha un suo fine specifico (ἵνα: d 3), il processo stesso di responsabilizzazione è parte integrante della pianificazione del demiurgo (*contra* Broadie 2012, pp. 102-3).

42 d 5-e 2. τὸ ... ἀπεργασαμένους: Fronterotta 2006, pp. 144-5, intende τε (d 7) come epesegetico per evitare che il plasmare il corpo e l'aggiungere «ciò che ... rimaneva mancante dell'anima umana» risultino due attività differenti, il che potrebbe scoraggiare la riduzione delle funzioni non razionali dell'anima alle rispettive basi corporee (secondo una concezione psico-fisiologica delle componenti mortali dell'anima: 42 a 3-b 1, 70 a 2-71 d 4). La riconduzione delle componenti mortali dell'anima ad aspetti corporei non implica però che movimenti e reazioni corporee e relativi effetti psichici siano anche definizionalmente identici (e, non a caso, Timeo parlerà di «forme» mortali dell'anima: cfr. ad es. 69 c 7-8, 73 d 3; sulla stessa linea cfr. Karfik 2005, pp. 203 e 213).

42 e 2-4. ἄρχειν ... αἴτιον: la deresponsabilizzazione del divino rispetto ai mali dei mortali si estende agli dèi generati, che replicano per i viventi mortali l'azione svolta dal demiurgo rispetto all'anima razionale (senza che questo implichi che il demiurgo sia riducibile all'attività intelligente degli dèi generati): come il demiurgo ha composto la sostanza dell'anima, l'ha insediata negli astri e l'ha "educata", lasciando però la responsabilità di ogni possibile futura corruzione agli individui stessi, così gli dèi generati plasmano gli individui mortali e si fanno carico della loro "educazione", ma non dei loro vizi.

42 e 5-6. Καὶ ... ἦθει: considero διατάξας come predicativo rispetto a ὁ μέν, specialmente a causa della posizione di δὴ ἅπαντα ταῦτα. Una lunga tradizione interpretativa (cfr. già Taylor 1928, p. 266, il quale cita come autorità Proclo – che però non mi sembra interpretare il passo allo stesso modo in *in Tim.* V 200, 5-201, 5 Van Riel) legge la combinazione del participio aoristo διατάξας e dell'imperfetto ἔμενεν stabilendo l'anteriorità del primo e considerando il secondo come incoativo. Secondo un'altra lettura ἔμενεν suggerisce invece l'intrinseca e assoluta immutabilità del demiurgo, a cui quindi non potrebbe essere ascritta nessuna azione temporale che abbia un inizio (così già Cherniss 1944, pp. 424-5; ma cfr. Vlastos 1995b, pp. 269-75). Mi pare però che nessuna delle due letture colga il senso del passo. In primo luogo, il participio non esprime un'attività di ordinamento, bensì l'impartire ordini da parte del demiurgo (cfr. anche τάξιν a 42 e 7), il che rende superfluo l'eventuale ritrarsi in quiete del demiurgo an-

che solo sul piano narrativo: egli infatti ha trasmesso un ordine (ovvero, un compito), e nel farlo ha semplicemente esplicato la sua funzione in quanto intelletto divino. Ancora, se si esclude l'ipotesi per cui l'interesse di Platone è semplicemente quello di determinare una successione narrativa (scoraggiata, inoltre, dal fatto che il participio aoristo non designa necessariamente anteriorità), l'interazione tra i due verbi può nascondere un significato più interessante: la stabilità del demiurgo in sé stesso (espressa dall'imperfetto) *permane* assoluta rispetto alle vicende individuali degli uomini, e d'altro canto il suo impartire ordini agli dèi generati è caratterizzato dall'immediatezza dell'atto noetico (per il *pattern* imperfetto/aoristo nella descrizione del demiurgo cfr. anche la nota a 29 d 7-31 b 3). Due occorrenze del verbo μένω confermano questa lettura: a permanere è ad esempio l'eternità dell'intelligibile rispetto al tempo (37 d 6), ma si è osservato che tale permanenza non esclude il dinamismo essenzialmente proprio dell'intelligibile (31 a 2-b 3); le stelle permangono (40 b 6) in quiete rispetto ai pianeti, ma ciò non ne indica l'immobilità, bensì la perfetta stabilità nel produrre un movimento. In breve, la formulazione vuole sottolineare ancora la disomogeneità ontologica tra il demiurgo e le vicende specifiche del mondo materiale, rispetto alle quali egli stabilisce solo generali e universali principî generativi radicati nella sua natura noetica. Ciò è confermato dal sistema verbale della frase seguente, che descrive con un participio presente e un imperfetto rispettivamente la permanenza del demiurgo nella sua condizione (μένοντος) e l'azione degli dèi generati, ma con un participio aoristo (νοήσαντες) il contatto intellettivo degli dèi generati con l'ordine del padre: le azioni del demiurgo sono disomogenee rispetto a quelle degli dèi generati, che interagiscono direttamente con i viventi mortali.

42 e 6-43 a 6. μένοντος ... ἀπόρρυτον: gli dèi generati hanno a disposizione le anime razionali e costituiscono i corpi dei viventi, all'interno dei quali esse vengono collocate. Questa descrizione nasconde una serie di sfumature importanti. In primo luogo, i corpi dei viventi sono assolutamente omogenei al corpo del cosmo in quanto costituiti dai quattro elementi, e le componenti elementari che formano i singoli corpi sono destinate a ricongiungersi alla totalità del corpo del cosmo. Più che richiamare un quadro presocratico (in particolare anassimandreo: così Brisson 1995, p. 241 nt. 260), questa precisazione ha due funzioni cruciali: essa stabilisce un parallelismo con la sorte dell'anima (benché parziale: cfr. 41 c 6-d 3) e al contempo pone i presupposti per produrre corpi potenzialmente illimitati nel tempo (ovvero, in un'eternità proiettata nel futuro) a partire da una quantità definita di materia, aspetto, questo, reso necessario dall'idea per cui il cosmo è finito – ovvero: la progressiva reincarnazione di un numero *limitato* di anime razionali, associata alla ciclica composizione di corpi a par-

tire da una quantità di materia *limitata*, garantisce in ogni caso l'esistenza del cosmo per un tempo *illimitato*. Un secondo aspetto importante riguarda l'idea per cui, mentre l'anima razionale è stabilmente strutturata secondo le sue orbite, il corpo subisce flussi di materia (43 a 5-6). Questa formulazione accenna a, e approfondisce, una teoria fondamentale dell'ontologia platonica, quella per cui i sensibili sono privi di autoidentità: se i corpi sono costantemente soggetti a modifiche quantitative, uno stesso individuo non sarà mai realmente uguale a sé stesso. In fin dei conti, una simile concezione può facilmente essere vista come base per il *growing argument*, che non a caso la tradizione successiva ascriverà a Platone (cfr. già in generale le note a 27 d 5-28 a 4, 51 e 6-52 a 7). Infine, questo passo sembra alludere in modo aproblematico a una difficoltà che, tematizzata qui da Platone, permarrà come *uexata quaestio* in tutta la filosofia occidentale, ovvero il cosiddetto *mind-body problem* – o il problema di come un'entità immateriale possa comunicare con una materiale, che deve essere governata dalla prima (Broadie 2001, Fronterotta 2015). Lungi dal negare il dualismo anima-corpo, riducendo l'anima stessa a un oggetto materiale (così Carone 2005b), Platone non solo è ben consapevole del problema, ma ha già predisposto una soluzione dotando l'anima (quella del cosmo come quella individuale) da un lato di estensione spaziale, dall'altro di un'essenza ontologicamente intermedia tra intelligibile e sensibile: questi caratteri sono per Platone sufficienti a garantire un contatto tra l'anima e il corpo sia a livello cosmico (34 a 8-b 9 e Nota tecnica 2) sia a livello individuale (cfr. anche la nota seguente; per il ruolo del midollo cfr. 73 b 1-e 1).

43 a 6-e 8. αἱ ... φαντάζεται: le passioni hanno una precisa base fisica e fisiologica, il che le vincola in modo ineluttabile alla natura sensibile e corporea dell'individuo. L'immagine può essere ripresa come segue (Johansen 2004, pp. 142-3): introducendo in un flusso rettilineo d'acqua un movimento circolare (ad es. facendo cadere un sasso nell'acqua), i cerchi prodotti, che in assenza di corrente non si deformerebbero, vengono invece corrotti dalla corrente, che deforma la circolarità con il suo movimento rettilineo. Similmente, l'anima razionale è una struttura dotata di un movimento ordinato e circolare che viene immersa in un flusso violento caratterizzato da un movimento rettilineo; tale flusso provoca perturbazioni inalienabili (ad es. quelle legate alla necessità di alimentarsi), che fluiscono e defluiscono perché si impongono costantemente (ad es. il cibo viene ingerito e ciclicamente si riproduce la fame, il che provoca turbamento: cfr. ad es. *Gorg.* 492 d 1-497 b 10). Su questa base si possono però produrre sconvolgimenti sempre maggiori, che quindi deformeranno, con movimenti rettilinei più violenti, il movimento circolare dell'anima. In questa interazione è dunque coinvolta l'anima nella sua interezza, anche se i ruoli dei due

cerchi sembrano distinti: in analogia con la struttura dell'anima cosmica (37 a 5-c 5), è il cerchio del diverso a rapportarsi direttamente con il sensibile e a subire una deformazione, ovvero un'alterazione dei vincoli matematici che ne garantiscono l'efficacia, il che porta a movimenti parossistici: il primo sembra alludere al verso della rotazione invertito, il secondo a un'inclinazione variabile rispetto a quella naturale, il terzo a un ribaltamento del piano dell'inclinazione stessa. Il cerchio dell'identico subirà invece gli effetti negativi della deformazione vedendo la propria capacità cognitiva rivolta all'intelligibile fortemente limitata (Karfik 2005, pp. 201-2, Fronterotta 2015, pp. 46-8): questo aspetto è cruciale, perché il rafforzamento del movimento dell'identico può invece bilanciare il flusso del corporeo e ridurlo a ordine (44 b 1-c 4). Se tutto ciò è vero, coerentemente con l'idea per cui l'anima e il corpo interagiscono grazie alla condivisione di un'estensione spaziale, le modalità di tale interazione sono regolate dalle forze dei rispettivi movimenti, circolare quello dell'anima, rettilineo quello del corpo (Johansen 2004, pp. 143-4, Karfik 2005, e le precisazioni in Betegh 2019, pp. 128-33; cfr. anche 86 b 1-90 d 7).

43 b 1-5. ἀτάκτως ... προῆειν: ho supplito «i corpi» come soggetto di πλανώμενα (b 4), che potrebbe però anche riferirsi, con un passaggio al neutro, ai movimenti stessi. Platone oppone così la condizione cinetica dell'anima cosmica, che è libera di produrre il proprio movimento circolare perché esente dagli altri sei, e quella individuale, che, essendo immersa nel corpo, deve sottostare alla loro presenza. Non può però essere la natura corporea di per sé a determinare i sei movimenti, perché il corpo del cosmo non produce un simile effetto sull'anima cosmica: al contrario, esso è stato predisposto dal demiurgo in modo tale da possedere solo il movimento circolare (34 a 1-7). Pertanto, la natura corporea dei sensibili consente i sei movimenti che perturbano il volgere circolare dell'anima individuale, ma è la conformazione specifica del corpo umano, determinata dagli dèi generati, a sancire che tali movimenti si realizzino. Ciò non configura una carenza da parte degli dèi, perché l'esposizione alle passioni rappresenta un fondamentale momento di responsabilizzazione per l'essere umano, momento che al contempo completa il complessivo piano provvidenziale del demiurgo (41 e 3-42 a 3).

43 c 2. στερεῷ γῆς: si tratta di un passo celebre (cfr. da ultimo Tulli 2012, p. 33), perché l'accordo in (presunto) errore della tradizione manoscritta sembra suggerirne l'unitarietà. Non solo mi pare corretta l'osservazione di Jonkers (2017, p. 140), per cui στερεῷ può essere considerato come sostantivato, ma a 74 c 5 Timeo usa πάγος per indicare la condensazione del gelo. In questo quadro, mi pare che πάγῳ in Proclo sia più facilmente leggibile come una semplificazione (probabilmente *non* introdotta congetturalmente dallo stesso Proclo, che

richiama il termine in *in Tim.* V 224, 4 Van Riel), e che dunque il testo della tradizione diretta sia da preferire.

43 c 5-7. αἳ δὴ ... κέκληνται: Proclo (*in Tim.* V 224, 18-225, 15 Van Riel) prova a sciogliere questa affermazione in termini etimologizzanti (αἴσθησις proverrebbe da ἀΐσσω, «slanciarsi», e θέσις, «posizione»), ma il passo non sembra offrire sostegno alla sua spiegazione.

43 d 2. ἐπέδησαν: i traduttori considerano generalmente il verbo come imperfetto di πεδάω, rendendolo – con una certa forzatura – con «hamper», «impedire». In realtà non solo la forma in -ησαν è relativamente rara, ma l'imperfetto sembra difficilmente compatibile con l'uso ampio degli aoristi nel periodo (cfr. ἐπέσχον e poi διέσεισαν nella proposizione coordinata da μέν-δέ) e con ἐν τῷ παρόντι. Si tratta dunque più probabilmente dell'aoristo di ἐπιδέω, il che rende un ottimo senso nella metafora del vincolo e dell'agire reciproci dell'anima e del corpo (cfr. ad es. 43 a 5-7). Ho tradotto gli aoristi con il presente proprio per rendere l'immediatezza dell'effetto violento delle sensazioni sull'anima.

43 e 8-44 a 5. ταὐτὸν ... ἐστιν: si ritrova, nell'ambito dell'anima individuale, la specifica capacità cognitiva già attribuita all'anima cosmica (37 b 3-c 5), stavolta applicata al sensibile ed evidentemente non sistematica: ciascun oggetto viene riconosciuto in modo comparativo, benché questo porti anche alla possibilità di coglierne, nella misura del possibile, l'identità. La teoria sviluppa *Soph.* 262 d 2-264 b 9, per cui il riconoscimento dell'identità di un oggetto e la possibilità di asserire qualcosa su esso passano per la sua differenziazione dagli altri oggetti (cfr. Sedley 2019, pp. 57-9).

44 a 5-b 1. αἷς ... θνητόν: per la nozione di *pathos* (o *pathema*) cfr. la nota a 61 c 3-68 d 7. Fronterotta 2003, p. 240 nt. 169, adombra la possibilità che il termine κύτος («involucro»: adotto la felice resa dello stesso Fronterotta) faccia riferimento non al corpo (come invece mi pare corretto; cfr. già Cornford 1937, p. 149 nt. 4), ma all'anima razionale nel suo insieme. Da questo conseguirebbe però un deterioramento completo, la cui realizzazione non sarebbe facilmente concepibile secondo alcuna gradualità. Ciò che invece Platone sembra intendere è che le percezioni possono provenire da una serie di diversi stimoli sensoriali e colpire così solo parti diverse del corpo o sue funzioni, ma se un individuo cede completamente a percezioni e desideri di ogni tipo l'anima perde qualsiasi efficacia (e diventa *anous* funzionalmente). In questo senso, può apparire fuori luogo l'annotazione per cui le percezioni *sembrano* dominare, pur essendo dominate. Escludendo che Platone faccia riferimento alle componenti mortali dell'anima (che non sono comunque in questione, se si considerano le orbite dell'identico e del diverso), il punto deve essere che, al di là di qualsiasi corruzione, l'anima razionale rimane un principio costitutivamente superiore

a qualsiasi affezione corporea e ha comunque il potere di dominare sul corpo e sull'individuo (cfr. anche la nota seguente). Non a caso, le dinamiche di corruzione, benché legate a esperienze specifiche, hanno in realtà a che fare con gli effetti intrinseci dell'incarnazione, e per questo non si verificano solo nei vari "ora" in cui una percezione ha luogo, ma riguardano il momento stesso in cui l'anima razionale viene vincolata al corpo.

44 b 1-c 4. ὅταν ... ἔρχεται: per quanto violente, le passioni non possono distruggere l'anima: essa avrà sempre la possibilità costitutiva di tornare al proprio ordine naturale, che garantisce una buona dimensione cognitiva. E tuttavia, tale stato naturale è condizione necessaria ma non sufficiente per condurre una vita virtuosa: occorre infatti che a questa si aggiunga un'educazione opportuna, unica a poter rendere l'individuo perfetto (cfr. anche *Resp.* IV 442 a 3-7; a 86 d 7-e 3 lo stesso principio è applicato al corpo). Già Taylor 1928, p. 274, e Cornford 1937, p. 150 nt. 2, notavano che alcuni dei termini qui impiegati (ὁλόκληρος, ὑγιής, ἀτελής, ἀνόητος) hanno, al fianco del loro significato consueto, una particolare vicinanza al lessico dei misteri, in generale e nel suo uso rintracciabile nei dialoghi, dove spesso l'iniziazione coincide con l'accesso a una superiore condizione non solo etica, ma anche e soprattutto epistemica (ad es. *Symp.* 209 e 5-210 a 2, *Phaedr.* 250 b 1-c 6, *Gorg.* 493 b 3-7). A conferma della presenza di questa sfumatura potrebbe andare la menzione dell'Ade, altrimenti inspiegabile nel quadro escatologico del dialogo.

44 c 5-d 2. Ταῦτα ... διεξιτέον: Burnet pone questa annotazione metodologica a conclusione del precedente capoverso, ma essa ha funzione prevalentemente introduttiva rispetto a quanto segue e segna una cesura tematica rispetto a ciò che precede. Coerentemente con i principî della composizione argomentativa del *Fedro* (264 b 3-c 9), Timeo allude a una scansione ordinata del discorso, che affronterà solo in una terza parte le dinamiche percettive e le relative affezioni dell'anima (per il racconto come modello di retorica positiva in comparazione a *Fedro* e *Gorgia* cfr. Hartmann 2017, pp. 383-511). È stato suggerito (Burnyeat 2005, p. 158) che in questo caso, come negli altri in cui a essere oggetto di racconto verosimile sono le azioni degli dèi generati, il riferimento alla verosimiglianza è in qualche modo debole. Ora, è vero che le azioni degli dèi generati sono comunque svolte in adempimento degli ordini del demiurgo (ragione per la quale non sussisterebbe una reale difformità epistemologica tra la descrizione di queste sezioni e quella delle parti del racconto relative alle azioni del demiurgo: Betegh 2010, pp. 215-8), ma il punto mi pare leggermente diverso: benché gli dèi generati svolgano gli ordini del demiurgo, essi agiscono in riferimento a oggetti il cui statuto è inferiore. Platone vuole dunque suggerire che i blocchi narrativi dedicati alla costituzione del

corpo saranno verosimili *al massimo grado possibile*, perché dipendenti dalle premesse stabili fornite dalle precedenti discussioni su oggetti di grado superiore, ma comunque in senso assoluto meno saldi di quelli relativi alle opere del demiurgo.

44 d 3-45 b 4. τὰς ... αἰτίᾳ: Timeo inizia qui ad accennare alla composizione del corpo umano, che verrà poi ripresa in modo ben più esteso nell'intera terza parte del racconto (in questo senso, l'ampia seconda parte sembra porsi come un lungo inciso: cfr. la nota a 69 a 5-b 2). Tuttavia, già qui emerge un tratto fondamentale di questa operazione, ovvero la stretta correlazione tra la composizione del corpo del cosmo da parte del demiurgo e quella del corpo umano da parte degli dèi generati (per questo aspetto, in generale, cfr. la nota a 88 c 7-89 a 1; sembra ragionevole che, come già suggeriva Cornford 1937, p. 151, l'anticipazione abbia proprio la funzione di enfatizzare tale analogia). In primo luogo, il quadro delle due produzioni è perfettamente coincidente. Da un lato, è costante la supremazia della componente divina, razionale e immateriale, in funzione della quale il corpo si distribuisce e prende forma. Dall'altro – ma in stretta connessione – a governare la logica di produzione del corpo è sempre un ragionamento teleologico, lo stesso che caratterizza l'agire del demiurgo e i suoi ordini impartiti agli dèi generati: come il corpo sferico del cosmo è stato plasmato in tal modo perché ciò consentirà al cosmo di essere un dio completo e perfetto, così, ad esempio, la testa ha forma sferica perché in questo modo essa può accogliere perfettamente l'anima (cfr. anche 73 d 1-2) e consentirle di svolgere al meglio le sue funzioni (Sedley 1997, pp. 329-30, Johansen 2004, p. 140). Sulla base delle differenze specifiche, e proprio in virtù dell'adeguamento teleologico alle funzioni dei due corpi, tali paralleli nella pianificazione risultano in caratteri difformi: rispetto alle componenti qui discusse, mentre il corpo del cosmo può essere sferico perché deve compiere solo un movimento (33 d 3-34 a 7), quello umano ha bisogno degli arti per adattarsi a tutti i movimenti; mentre il corpo del cosmo non ha bisogno di organi di senso (33 c 1-3), al corpo umano serve un accesso al mondo sensibile. Per la produzione della testa cfr. 75 b 2-76 d 3.

44 d 8-45 a 5. ἵν' ... ἔδοσαν: Platone gioca con il doppio significato di ἀπορία ed εὐπορία, termini che fanno riferimento rispettivamente a una difficoltà e a una sua soluzione ma anche, in senso letterale, all'incapacità di procedere e al percorrere una via d'uscita. Benché l'opposizione tra la forma sferica della testa e quella allungata del corpo riprenda quella tra la purezza e l'immortalità dei moti circolari dell'anima e il turbamento addotto dai movimenti rettilinei del corpo (Johansen 2004, pp. 151-2; cfr. 43 a 6-e 8), l'impianto della generazione rimane caratterizzato da un ragionamento teleologico. In questa logica, dato il ruolo cruciale della testa come sede della parte divina, gli arti sono

congegnati non semplicemente per garantire la deambulazione (il che è possibile anche per un quadrupede) o per afferrare oggetti (o cibo: in fondo, è possibile anche per alcuni animali raggiungere o raccogliere un oggetto), ma per farlo in modo tale che la testa permanga in una posizione più alta relativamente a noi. Dunque, la postura eretta (ovvero, il corpo dotato di estensione) ricopre una duplice funzione: da un lato, essa consente di svolgere i compiti propri di un qualsiasi animale (deambulazione ecc.) in modo tale da sfruttare al meglio la vista di ciò che circonda l'uomo; dall'altro, essa colloca la testa nella posizione migliore per osservare il cielo, ovvero consentire all'anima individuale di avvicinarsi il più possibile all'anima cosmica (cfr. 47 b 5-c 4, 91 e 2-92 c 3). Questa doppia funzione sembra avere un antecedente in Senofonte (*Mem.* I 4, 11; cfr. Gregoric 2005, pp. 185-92), che la attribuisce a Socrate; una simile vicinanza non implica però che le due descrizioni derivino da uguali presupposti filosofici: Platone sembra qui fondare filosoficamente una posizione ben più generica.

45 a 5-b 4. ἔδει ... αἰτίᾳ: la collocazione degli organi di senso è finalizzata a consentire all'anima di svolgere la sua funzione di comando, poiché gli occhi le permettono un accesso alla percezione e alla valutazione del mondo materiale.

45 b 1. προνοίᾳ: la traduzione «lungimiranza» tenta di mantenere due livelli che Timeo lascia interagire. Il termine ha qui il significato elementare «vedere prima/davanti», ma l'esercizio di una πρόνοια (nel senso specifico di provvidenza) è attribuito in modo pregnante al demiurgo e agli dèi generati (30 c 1, 44 c 7-d 2), il che segnala, da parte di Platone, la volontà di stabilire un qualche parallelismo tra la finalizzazione delle azioni proprie delle divinità e la possibilità di finalizzare ogni azione nel bene che esse attribuiscono agli esseri umani attraverso la produzione degli occhi e dell'anima razionale.

45 b 4-46 a 2. τοῦ ... φαντάσματα: per il meccanismo della visione cfr. partic. Ierodiakonou 2005, pp. 222-5; Timeo tornerà sul tema a 67 c 4-68 d 7. Grazie alla luce del giorno, il fuoco presente in tutti i corpi, dunque commisto ad altre particelle elementari (quindi παχύτερον: c 1), è emesso da essi e si configura in qualche modo come un corpo complessivo a sé stante. Per il principio per cui il simile è conosciuto dal simile (c 3-4, d 4-5) è necessario che vi sia nell'uomo un organo congenere che abbia la capacità di entrare in contatto con questo fuoco: gli dèi congegnano *a tal fine* gli occhi. In particolare, il bulbo e la pupilla (la «parte mediana») creano un canale di uscita per il fuoco puro che è in noi, che viene emesso in un flusso costante. Si produce così un incontro di flussi di fuoco, mediato dalla presenza della luce e garantito dall'omogeneità dei corpi ignei coinvolti (vi sono diversi generi di uno stesso corpo in dipendenza dalla grandezza complessiva dei solidi che lo costituiscono: cfr. partic. 58 c 5-d 1, 67 c 4-68 d 7,

con la nota a 67 c 4-e 4 per le implicazioni di questo aspetto relativamente alla teoria della visione), da cui risulta un corpo unico e continuo ogniqualvolta il flusso emesso dagli occhi incontri quello prodotto da un oggetto. A questo punto sembra verificarsi una trasmissione meccanica di movimenti lungo il flusso omogeneo di fuoco, che, attraversando gli occhi (lisci e compatti per favorire la trasmissione del movimento), si traduce in una percezione che giunge fino all'anima, a cui è preposta l'elaborazione di questi stimoli. La teoria platonica è in qualche modo in linea con alcune prospettive presocratiche, in particolare empedoclee (cfr. *Men.* 76 c 7-d 5 per un parallelo platonico, e Teofrasto, *de sensu* 7 = DK 31 A 86 e Aristotele, *de sensu* 437 b 11-6, in cui le teorie della visione di Empedocle e del *Timeo* sono criticate contestualmente; differenze sostanziali sono però segnalate da Hershbell 1974, pp. 157-9, e Ierodiakonou 2005, pp. 222-3). Mi pare però che, nella sua parziale appropriazione, Platone disegni un quadro complessivo autonomo e ben distinto. In primo luogo, il principio per cui il simile è conosciuto dal simile è alla base dei meccanismi cognitivi descritti nel *Timeo* fin dal livello dell'anima cosmica (Aristotele, *An.* I 2, 404 b 15-7, con Corcilius 2018, partic. pp. 101-3; cfr. Carter 2017, pp. 66-70 per la critica aristotelica a questo aspetto). Ancora, questa trasmissione meccanica verrà identificata con una causa secondaria (46 c 7-d 1), come è assiologicamente secondario *di per sé* il fatto che vi sia della luce nel cosmo (cfr. 39 b 2-c 1: la luminosità è una caratteristica che il demiurgo attribuisce agli astri, e in particolare al Sole). In altri termini, nella prospettiva platonica il punto cruciale (ben evidenziato da Johansen 2004, pp. 111-3) è che questi aspetti materiali del cosmo sono causalmente importanti *solo* nella misura in cui sono subordinati a ciò che è veramente causa, ovvero l'agire intelligente delle divinità in vista del raggiungimento di un bene etico dell'uomo (cfr. partic. 90 c 6-d 7).

45 b 5. φῶς ... οἰκεῖον: seguo qui Cornford 1937, p. 152 nt. 2 – come la maggior parte dei traduttori – contro Taylor 1928, p. 277, che suggerisce invece di collegare οἰκεῖον a φῶς, perché il fuoco sarebbe *di per sé* sia un corpo sia «proprio di ogni giorno». In realtà il contesto narrativo implica che il fuoco a cui si fa riferimento non abbia ancora una sua identità specifica: quello che fanno gli dèi è riunirlo e organizzarlo in modo tale che esso, costituendo la luce del giorno e agendo nei nostri occhi, possa stabilire il processo di visione.

45 b 6. γὰρ: la resa italiana non può restituire in modo efficace il ruolo importante della particella, che risiede nel rimarcare la ragione per cui il fuoco esterno è diverso e specifico, in particolare rispetto a quello interno, benché i due siano congeneri.

45 d 3-4. ἀπελθόντος ... ἀποτέτμηται: il fuoco interno, come parte del tutto formato con quello esterno, «viene tagliato via».

45 d 8. τῆς ὄψεως: la lezione di F sembra avere una forte base tradizionale e la sua antichità è confermata dalla tradizione indiretta. Tuttavia, mi pare che essa banalizzi la sequenza (coerentemente con i caratteri del testo di F: cfr. Nota al testo, p. CXCII) e introduca un'impropria (o almeno troppo netta) limitazione delle finalità dell'azione degli dèi. Per questo, pur con un certo scetticismo, opto per la lezione preservata da A.

45 e 5-46 a 2. οἷαι ... φαντάσματα: le immagini sono imitazioni dei movimenti interni e non degli oggetti esterni (Cornford 1937, p. 153 nt. 1; *contra* Brisson 1995, p. 141 nt. 302): benché la lettura alternativa sia grammaticalmente accettabile, essa non rende davvero il senso di quanto precede, per cui a determinare i sogni sono i movimenti interni del fuoco che, a causa della chiusura delle palpebre, è serrato nel corpo, per il quale si diffonde (cfr. partic. 45 e 1-2). Ciò non implica che le immagini oniriche non abbiano attinenza con quelle percepite in condizione di veglia, ma che la causa diretta della loro produzione deve essere identificata nel movimento interno dei fluidi fisiologici e nell'interazione delle componenti psichiche (cfr. anche 71 a 3-72 b 5); in questo modo il passo è coerente con *Soph.* 266 b 10-c 4.

46 a 2-c 6. τὸ ... ἀπῶσαν: cfr. Nota tecnica 4. La spiegazione della visione chiarisce quella della riflessione, perché, se non vi fosse un contatto esterno e mediato tra il soggetto che vede e l'oggetto visto, la riflessione e i suoi meccanismi non sarebbero spiegabili (la visione del riflesso si darebbe in assenza di un contatto diretto tra chi vede e l'oggetto visto): il meccanismo della visione spiega invece che sono i flussi ignei del soggetto che vede e dell'oggetto visto a incontrarsi e a diventare un corpo unico, benché stavolta non lo facciano sulla linea retta che congiunge i due, ma in prossimità di una superficie che riflette. Il problema maggiore della sezione è comprendere perché Platone decida di insistere qui su questi aspetti, apparentemente superflui ed eterogenei rispetto alla spiegazione cosmologica. In effetti, essa non è semplicemente un'appendice autonoma di quanto precede (*pace* Cornford 1937, p. 154), e può invece avere una ricaduta importante sulla valutazione del meccanismo della visione. La visione diretta, con le sue implicazioni fisiologiche (ad esempio, l'induzione del sonno), è congegnata miratamente dagli dèi e segue un meccanismo non soggetto a modifiche o distorsioni: gli oggetti visti sono mutevoli, ma, se ben valutata e indirizzata, la vista rappresenta *il miglior accesso possibile* ai sensibili. Questo stesso meccanismo, tuttavia, può avere applicazioni indirette, come nel caso della riflessione, che è nel migliore dei casi veritiera solo per circostanze fortuite, mentre di per sé conduce a una percezione distorta e può addirittura essere predisposta in modo tale da essere ingannevole: un'immagine può essere prodotta spontaneamente perché gli oggetti che la causano hanno, ciascuno in modo indipendente, una

certa posizione (come nel caso del riflesso in uno specchio d'acqua), ma anche perché un produttore di apparenze ha disposto l'oggetto da rappresentare e la superficie riflettente in un certo modo rispetto a chi osserva. Dal punto di vista di Platone entrambi i casi implicano una degradazione *ontologica*, perché a essere percepite sono comunque solo immagini (*Resp.* VI 509 e 1-5 10 a 3), ma tra i due sussiste un'ulteriore distinzione (*Soph.* 265 b 8-266 e 6) di ordine epistemologico: il primo tipo rende infatti un'immagine *nella misura del possibile* fedele dell'oggetto riflesso, mentre il secondo (qui associato alla distorsione attraverso specchi incurvati e girati) è ben peggiore nel caso in cui implichi una volontà di produrre immagini fittizie (non a caso la terminologia usata da Platone ricorda l'attacco alla produzione di immagini del *Sofista*: cfr. ad es. εἰδωλοποιία e φαντάζομαι). Su queste basi, descrivere qui tali meccanismi può avere tre funzioni: in primo luogo, essi sono comunque *spiegati*; ancora, i loro effetti sono distinti, epistemologicamente e ontologicamente, dal frutto della demiurgia, perché gli dèi sono deresponsabilizzati rispetto a qualsiasi inganno prodotto da immagini apparenti; infine, Platone è in grado di rendere conto anche in termini tecnici della differenza assiologica tra un'immagine riflessa (per quanto precisa essa possa essere) e l'oggetto riflesso.

46 c 7-d 1. Ταῦτ' ... ἀποτελῶν: in questo caso τὴν τοῦ ἀρίστου ... ἰδέαν è l'oggetto della realizzazione e non il suo modello, e di conseguenza «quanto c'è di migliore» deve essere, nella sua globalità, la struttura del cosmo: il dio si è servito degli dèi generati e delle loro azioni per far sì che il cosmo non fosse ἀτελής (41 b 7-c 6).

46 d 1-3. δοξάζεται ... ἀπεργαζόμενα: un'esplicita tematizzazione della nozione di concausa è proposta, in una chiave differente ma coerente, in *Pol.* 281 c 2-e 11, 287 b 4-d 5. Le concause sono qui le componenti e le dinamiche responsabili di meccanismi di generazione, corruzione e passaggio di stato in termini puramente corporei: se i più (con un chiaro riferimento ai presocratici: cfr. Menn 1995, pp. 38-41) le ritengono cause è perché essi non colgono il livello di causalità superiore, teleologica, che Timeo introduce. Per converso, in assenza dell'azione di tale causalità teleologica, questi meccanismi legati alla causalità materiale o efficiente sono privi di un orientamento: questo è ciò che accade nel *Fedone* (96 e 6-99 d 3), in cui Platone segnala in modo ben più netto l'insufficienza di simili concause materiali e adombra che solo la loro subordinazione a cause finali può renderle efficaci. La dignità assiologica delle concause dipende dunque dalla possibilità di riconoscere in che modo esse siano al servizio delle vere cause, intrinsecamente razionali e finalizzate al bene (Lennox 1985, pp. 199-204, Johansen 2004, pp. 103-14, Broadie 2012; pp. 175-9). Pertanto, una volta stabilito che il demiurgo è la causa intellettiva che attribuisce al cosmo un ordine teleologico (28 a 4-6), nel *Timeo* Pla-

tone è in grado di valorizzare anche le concause, che quindi risultano strumenti necessari per la realizzazione del miglior cosmo possibile (Johansen 2014, pp. 312-6).

46 d 4-e 2. λόγον ... δευτέρας: l'anima (portatrice di intelligenza e automotrice: 37 b 5) è prioritaria rispetto al corpo perché ciò che non è mosso da altro è prioritario rispetto a ciò che lo è (*Phaedr.* 245 c 5-d 2, *Leg.* X 894 c 10-d 4). Rispetto al corpo umano è evidente che la causa intelligente sia identificabile con l'anima, ma in una prospettiva cosmologica il *range* di cause considerate deve essere ampliato, fino a includere almeno il dio, dotato di uno specifico disegno provvidenziale: è probabile che Platone voglia così suggerire un parallelismo tra l'azione ordinatrice e teleologica dell'anima intelligente rispetto al corpo e quella dell'intelletto demiurgico rispetto al ricettacolo (cfr. Broadie 2012, p. 174 nt. 2). Al contempo, è stato giustamente sottolineato (Johansen 2004, p. 94) che la descrizione qui fornita implica che tale movimento, benché di per sé privo di ordine, *non* sia tale da poter essere anche altrimenti: il movimento privo di razionalità, in altri termini, può coerentemente essere necessario e al contempo non finalizzato (cfr. anche 47 e 4-48 a 5).

46 d 7-e 1. τὸν ... μεταδιώκειν: il verbo διώκω (e composti) designa tipicamente l'inseguimento erotico (ad es. Saffo, fr. 21, 8 Page) e descrive qui la ricerca dell'ἐραστής. Non a caso, la stessa immagine e il verbo διώκω sono impiegati nel *Simposio* per descrivere la ricerca dell'idea del bello (210 b 2): in entrambi i casi occorre trascendere il sensibile per rintracciare le basi pure, razionali e immateriali, della realtà.

46 e 1-2. ὅσαι ... γίγνονται: μέν è attestato in modo molto limitato nella tradizione manoscritta (la traduzione di Calcidio indebolisce solo la lezione di A): non è da escludere che la lezione corretta della linea di A sia stavolta fornita da V, e d'altro canto g introduce talvolta congetture (Jonkers 2017, pp. 188-9). Peraltro, qui la corresponsione tra le due parti della frase non è così immediata (perché si colloca in una sequenza di frasi articolate tra loro) e in ogni caso l'omissione di μέν non è infrequente nella prosa platonica (paralleli in Denniston 1954, pp. 165-6). Con una costruzione non del tutto naturale, κινουμένων e κινούντων sono genitivi partitivi legati a ὅσαι (Taylor 1928, p. 293).

46 e 2-6. ποιητέον ... ἐξεργάζονται: le concause producono effetti privi di razionalità una volta che siano separate dalla saggezza (e non semplicemente prive di intelligenza: cfr. μονωθεῖσαι). Il punto non è secondario, perché ribadisce che le concause, benché di per sé prive di razionalità, grazie alla presenza di un orientamento razionale nella realtà del cosmo *non* producono in modo disordinato: è solo la descrizione di Timeo che separa le due cause e consente di contemplare il secondo genere nella sua intrinseca, ma mai davvero esplicata in modo completo, assenza di razionalità. Il passo sembra in questo sen-

so favorire una lettura metaforica della cosmogenesi – benché λεκτέα (e 3) sottolinei in modo esplicito che si presenta *qui* (*scil.* non necessariamente altrove) una discussione puramente analitica.

46 e 6-**47** b 3. τὰ … ἀγαθόν: per rendere il rafforzamento di συναίτιον in συμμεταίτιον (e 6) ho aggiunto «complementari». In via preliminare, il passo pare presentare una difficoltà rispetto alla sezione sulla vista: se la spiegazione della vista si basa sulla presenza di fuoco esterno, che sembra venire meno con la notte (45 d 3-6), la contemplazione degli astri in condizioni ideali parrebbe preclusa (Broadie 2012, p. 180). Tuttavia, se l'affermazione di 45 d 3-6 implicasse che al calare della notte *necessariamente* si cessa di vedere, il racconto finirebbe per sfociare in una ridicola controevidenza. È allora preferibile dedurre che la notte è congegnata per *facilitare* il sonno, ovvero per creare delle condizioni naturali che lo favoriscono in funzione di una correlazione armonica tra la fisiologia umana e la struttura del cosmo, senza che questo implichi che non c'è altro modo di attivare la visione se non quello derivante dalla luce del Sole (o che è impossibile dormire durante il giorno!). Non a caso, il demiurgo "accende" il Sole come un lume perché il cielo sia illuminato «il più possibile» (39 b 4-c 1), il che non implica che senza il Sole non ci sia *alcuna* visibilità, e costituisce le stelle a partire dal fuoco (40 a 2-4), per cui esse sono comunque visibili indipendentemente dalla luce del Sole (per 31 b 5). Ciò garantisce dunque che gli esseri umani abbiano accesso alla migliore contemplazione dei moti astrali, intrinsecamente connessi al tempo, a sua volta legato al numero (38 b 6-40 d 5), la cui produzione è qui parte del disegno provvidenziale. La formulazione di Timeo (partic. a 6) sembra richiamare la ricerca giovanile sulla natura di Socrate del *Fedone* (96 a 7), che però ancora mancava della scoperta di una causa finale, e non a caso è la corretta comprensione delle dinamiche teleologiche del cosmo a consentire il passaggio da una ricerca sulla natura di tipo arcaico e scorretto a una filosofica (46 d 1-3). La nuova forma di cosmologia include l'osservazione dei moti celesti, ma a uno sguardo attento (*pace* Sattler 2010) questo non produce alcuna contraddizione con *Resp.* VII 528 e 4-530 d 4, in cui l'osservazione stessa dei moti planetari pare condannata a favore di un calcolo puramente astratto delle dinamiche dei corpi celesti intesi come solidi geometrici: ciò che nella *Repubblica* è sanzionato è l'appiattimento dell'astronomia sulla *mera* osservazione degli astri, mentre questa disciplina dovrebbe cogliere l'ordine razionale intrinseco dei moti celesti (Donini 1988, pp. 23-5, Bodnár 2021, partic. pp. 120-2). Il fine di Platone è quindi quello di chiarire in che senso l'osservazione possa essere messa correttamente al servizio dell'astronomia *vera*, e può farlo perché il racconto ha indicato che la regolarità dei moti astrali si basa sull'anima cosmica: per questo il vero oggetto dell'astronomia rimane la complessiva

struttura matematica del regolare volgere degli astri – il che suggerisce che lo studio dell'astronomia rappresenti una via di accesso complessiva alle matematiche del libro VII della *Repubblica* (Betegh 2003, pp. 297-8). L'eredità di questa concezione della vista, in particolare il legame tra vista, concezione del numero e filosofia, è forte nell'*Epinomide* (partic. 986 a 8-987 d 2).

47 a 5. περίοδοι: anche ammettendo che Cg siano contaminati con la linea di A, la tradizione manoscritta è bipartita, ma la tradizione indiretta fornisce un supporto netto alla linea di A. D'altro canto, l'omissione di καὶ ἰσημερίαι καὶ τροπαί si spiega difficilmente come errore meccanico, mentre la sua intrusione nel testo è ben immaginabile considerando la sequenza come una glossa: ἰσημερίαι e τροπαί sono le manifestazioni visibili delle περίοδοι. Inoltre il termine ἰσημερία compare nel *corpus* platonico solo nell'*Assioco* (370 c 1), che qui si ispira però al *Fedone* e non a questa sequenza del *Timeo*.

47 b 3-5. τἆλλα ... μάτην: benché i paralleli proposti da Taylor 1928, p. 295, sembrino azzardati, Platone gioca certamente sull'opposizione tra la celebrazione tramite canti (ὑμνοῖμεν) e la pratica del canto funebre (θρηνοῖ), secondo un ragionamento basato sulla priorità dell'oggetto dell'inno (il dio) rispetto a quello del canto funebre: se persino il canto funebre del non filosofo basato su aspetti secondari della vista è insensato, *a fortiori* sarà fuori luogo celebrare questi aspetti con inni.

47 b 5-c 4. ἀλλὰ ... καταστησαίμεθα: Platone va ben oltre la tradizionale priorità della vista. In primo luogo, trova qui spiegazione l'insistenza sulla congenericità tra anima cosmica e anima individuale (cfr. partic. 41 c 6-d 7): l'omogeneità tra le due, al di là dei turbamenti che affliggono l'anima individuale, consente all'uomo, attraverso la vista, l'accesso a una dimensione intellettuale perfetta, quella della filosofia. La filosofia stessa è peraltro descritta in termini precisi come un'attività intellettuale garantita dall'ordine dell'anima razionale e della sua *assimilazione* all'anima cosmica (che conduce alla felicità: 90 a 2-d 7); suoi oggetti, dunque, sono costitutivamente la struttura razionale del cosmo e le sue cause, non le strutture corporee che lo compongono e che percorrono le orbite dell'anima. Tuttavia, per l'individuo l'accesso a questa dimensione di pura intellezione *passa attraverso* la vista, che è radicata nel corporeo per almeno due ragioni: in primo luogo, perché essa produce percezioni, che sono state descritte come il frutto dell'incarnazione e alla radice delle perturbazioni dell'anima (43 a 6-e 8); in secondo luogo, perché i meccanismi che la regolano si basano sull'interazione tra corpi ignei (45 b 4-d 6). Dunque, per trascendere la propria natura sensibile e corporea l'individuo non può che far leva, almeno inizialmente, sulla stessa natura sensibile e corporea. Benché paradossale, non si tratta di un quadro contraddittorio a

condizione che sia data all'uomo la possibilità di moderare al massimo grado l'impatto della corporeità sull'anima (44 b 1-c 2), il che è a sua volta possibile solo all'interno di un provvidenzialismo che garantisca la possibilità persino per il corpo di essere uno strumento benefico (cfr. Sedley 2007, pp. 120-6). Infine, ciò conferma l'importanza di distinguere cause e concause: solo considerando le prime è possibile cogliere il valore intrinseco della vista (legata alle seconde) e, *superandola*, compiere il disegno per cui il dio ne ha fatto dono.

47 b 5. τούτου: Cornford 1937, p. 158 nt. 2, suggerisce di sottintendere *philosophia*, in analogia con τοῦτο a 47 b 3 (traduzioni successive implicano spesso declinazioni di questa lettura), ma in realtà, qui come sopra, Timeo non si concentra solo sulla filosofia, ma su tutto il meccanismo cognitivo che la vista garantisce.

47 c 4-e 2. φωνῆς ... ἐδόθη: sull'udito e la sua relazione con il suono musicale cfr. anche 67 a 7-c 3, 80 a 3-b 8. In generale, come il fenomeno visivo si basa sull'interazione tra un oggetto percepito e una facoltà percettiva, quello uditivo considera un fenomeno, il suono (φωνή, termine che poi diverrà tecnico), e una facoltà, l'udito. Il suono qui in questione, tuttavia, è esclusivamente quello musicale, che, proprio come nella *Repubblica* (III 398 c 10-d 2; cfr. Pelosi 2010, pp. 29-67, per un'ampia discussione), si compone di tre aspetti: parola, armonia, ritmo. Ciò determina il meccanismo di influenza a cui Timeo fa riferimento: l'ascolto di suoni armonici e dotati di ritmo e parole opportune ha un effetto diretto sull'anima e sul suo carattere, laddove esso sia disarmonico. Tuttavia, mentre nella *Repubblica* tale influsso sembra in qualche modo irriflesso, radicato nella sensibilità e in definitiva volto a ingenerare un buon carattere anche in chi non trascenda l'esperienza sensibile della musica (benché esso sia distinto anche lì da una prospettiva edonistica: cfr. anche *Leg.* II 656 c 1-8, 658 e 1-659 c 7), in questa sezione la base per l'efficacia della musica sull'anima consiste ancora nell'affinità tra la struttura armonica dell'anima individuale e quella dell'anima cosmica, affinità per la quale, inducendo un'armonizzazione dell'anima individuale, questa si avvicinerà alla perfezione dell'anima cosmica. Pertanto, per il filosofo anche l'ascolto musicale è solo un tramite *provvisorio e intermedio* per liberarsi delle manifestazioni sensibili dell'armonia e giungere a coglierla per quello che è nella sua dimensione cosmica, ovvero un'organizzazione ordinata di intervalli matematici (Nota tecnica 2); cfr. del resto *Resp.* VII 530 c 5-531 c 8, in piena continuità con questa sezione.

47 e 3-52 d 1. Ha inizio la seconda parte del racconto di Timeo (47 e 3-68 d 7), tradizionalmente denominata *The Works of Necessity* e dedicata a una ridiscussione della cosmogenesi a partire dall'introduzione di un terzo genere, quello del ricettacolo, principio spazio-materiale

della generazione (indirettamente evocato già a 46 c 7-e 2). Quest'ampia parte presenta al suo inizio una notoriamente oscura discussione del ricettacolo, delle sue funzioni, del suo statuto ontologico e delle sue relazioni con intelligibile e sensibile: il ricettacolo è necessità (47 e 4-48 a 5), causa errante (48 a 5-7), (specie di un) terzo genere oltre a sensibile e intelligibile (48 a 7-49 a 4), la cui autonomia rispetto ai sensibili viene dedotta in modo accurato e implica il possesso di una specifica identità ontologica (ovvero, è un «questo»: 49 a 4-50 c 6). Questi caratteri forniscono un quadro per la funzione cosmologica del ricettacolo, ovvero la ricezione delle proprietà di cui l'intelligibile è causa ed essenza, che può essere perfezionata solo a condizione che il ricettacolo stesso sia privo di ogni forma, qualità, capacità autonoma di produrre movimento (50 c 7-51 b 1): esso è un principio spazio-materiale, ovvero, spazio pieno e materialità priva di forma. Ma se il ricettacolo è altro dal sensibile e dall'intelligibile, lo si potrà cogliere solo attraverso una specifica forma cognitiva: si tratta di un «ragionamento spurio», una forma di deduzione razionale che non può contare su un contatto diretto con l'oggetto (che non si dà mai per sé nel cosmo – né nel precosmo), ed è in questo senso congetturale, benché non conduca per questo a conclusioni che Timeo presenti come negoziabili (51 b 2-52 d 1). Cfr. in generale Introduzione, parr. 15-7.

47 e 3-4. Τὰ μὲν ... δεδημιουργημένα: si tratta forse della più esplicita descrizione del demiurgo come intelletto (Menn 1995, p. 11): in merito cfr. la nota a 30 a 6-c 1.

47 e 4-**48** a 5. δεῖ ... πᾶν: l'*ananke* («necessità») è il primo aspetto del ricettacolo a essere introdotto: essa non ne esaurisce la caratterizzazione, ma referenzialmente coincide con esso. Il richiamo alla necessità può sottendere un riferimento al fatto che la sua presenza è una *condizione necessaria* perché il cosmo abbia generazione (Miller 2003, pp. 67-9, Sedley 2007, pp. 114-5). Un simile ruolo potrebbe anche essere inteso in termini negativi: la necessità sarebbe un ostacolo necessario all'azione demiurgica, un fattore attivamente responsabile di incostanza e indeterminatezza. Tuttavia, nonostante grandi sforzi argomentativi (cfr. partic. Cornford 1937, pp. 167-73), è già in linea generale difficile comprendere in che senso una forza priva di ordine e incostante possa essere considerata "necessità", e una lettura più efficace (e compatibile con il quadro formale della necessità condizionale: cfr. Mason 2006, pp. 287-8), per la prima volta suggerita da Morrow 1965, muove invece nella direzione opposta: la necessità può essere meglio intesa come una capacità intrinseca del ricettacolo di portare a compimento processi causali secondo una certa necessitazione, benché in modo meccanico e non finalizzato, ed è proprio l'intelletto a orientare teleologicamente una simile necessitazione naturale (cfr., tra gli altri e con varie declinazioni, Lennox 1985, Strange 1999, Johansen 2004, pp. 93-5).

Nel caso di un'interpretazione temporale si pone l'ulteriore problema di collocare l'azione della necessità rispetto al momento della cosmogenesi. Mi pare improbabile che essa descriva la condizione del ricettacolo *solo* in seguito alla formazione degli elementi (Johansen 2004, pp. 97-9): benché la necessità venga in effetti menzionata nuovamente solo a 55 e 2-7 e 56 a 7, essa non può che rappresentare un carattere intrinseco del ricettacolo (perché non può essere introdotta dal demiurgo), e non a caso i movimenti precosmici sono spiegabili in funzione di un simile principio di causalità (52 d 2-53 c 3); pertanto, la persuasione da parte dell'intelletto ri-orienta la necessità (Miller 2003, pp. 67-9). In questo modo, peraltro, si evita di attribuire a Timeo una concezione processuale, non sincronica, dell'azione demiurgica (per cui sarebbero realmente prodotti prima gli elementi e poi i corpi).

48 a 1-2. ἡ ... ἐγεννήθη: la traduzione cerca di mantenere, a discapito della fluidità, la combinazione di due riferimenti alla generazione (γένεσις ... ἐγεννήθη). Non si tratta di un pleonastico cenno alla generazione di una generazione: l'espressione implica che a essere generata dall'azione demiurgica sia la generazione propria del cosmo, il che implica la possibilità che si dia una generazione di per sé *non generata*. Per quanto poco intuitiva, una simile nozione gioca un ruolo cruciale nella descrizione del precosmo (partic. 52 d 2-4), in cui *genesis* non indica la generazione del cosmo, ma la presenza di processi precosmici di produzione e distruzione di tracce degli elementi all'interno del ricettacolo. Pertanto, l'interazione tra intelletto e necessità, generando il cosmo, è alla base della *specifica* modalità in cui *nel cosmo* si realizzano generazione e distruzione dei corpi.

48 a 2-5. νοῦ ... πᾶν: qualora la necessità rappresentasse una forza che contrasta attivamente l'intelligenza, la persuasione della necessità a volgere verso il bene sarebbe, se non impossibile, ampiamente fallimentare (Johansen 2004, pp. 99-103). Al contrario, la persuasione deve fare leva sulla potenzialità del ricettacolo a farsi condurre dall'intelletto (Broadie 2012, pp. 233-5) verso la produzione di effetti che da sola non avrebbe mai prodotto – il che, oltre a essere coerente con quanto indicato nella nota a 47 e 4-48 a 5, spiega perché la persuasione non abbia qui la connotazione e i risultati negativi che altrove la caratterizzano (cfr. ad es. *Gorg.* 454 b 5-461 c 4).

48 a 5-7. εἰ ... πέφυκεν: la nozione di causa errante è introdotta come sviluppo di quella di necessità (οὖν: a 6), di cui dunque essa chiarirà la funzione cosmologica. Se la necessità stabilisce connessioni causali *necessarie*, pur senza un orientamento teleologico, e si trova così in una condizione diametralmente opposta all'intelligibile e all'anima cosmica (che non errano mai: 46 c 7-e 6), l'essere "errante" di questa causa sarà *relativo* alla causa *non* errante della cosmogenesi, ovvero l'intelletto: se l'intelletto non è errante perché orienta verso il

bene, il ricettacolo è errante nel senso specifico che non implica alcun orientamento teleologico delle relazioni causali che determina. Ciò ha una funzione fondamentale nell'economia complessiva della cosmogenesi, perché garantisce che, una volta che l'intelletto abbia persuaso la necessità-causa errante, questa assuma un orientamento teleologico affidabile rispetto alle nuove correlazioni causali stabilite (Johansen 2004, pp. 93-5). Per converso, in assenza dell'intervento dell'intelletto la causa errante determina interazioni cinetiche caotiche *solo* nella misura in cui esse sono meccaniche e prive di orientamento teleologico (Miller 2003, pp. 69-70, Broadie 2012, pp. 183-3), senza che questo implichi che essa ne sia anche la prima causa motrice (cfr. la nota a 52 e 1-53 a 7). In questo senso va peraltro la compatta espressione ἢ φέρειν πέφυκεν (a 7), la cui resa è controversa (la tradizione manoscritta è relativamente omogenea, anche se la lezione di F potrebbe segnalare qualche perturbazione). La traduzione che propongo (a), adeguata nella forma alla resa italiana, era già in qualche modo suggerita da Stallbaum, poi seguito da Taylor 1928, p. 304, e considera φέρειν nel senso di «supportare». Una traduzione alternativa (b), proposta da Archer-Hind, sostenuta da Cornford 1937, p. 160 nt. 2, e poi accolta, al meglio della mia conoscenza, dalla virtuale totalità dei traduttori, legge φέρειν nel senso di «muovere» e rende la sequenza con: «come questa [la causa errante] susciti per sua natura il movimento» (così, ad es. Fronterotta). Entrambe le proposte prevedono una qualche anomalia relativa all'uso di φέρω, ma al contempo nessuna delle due è implausibile grammaticalmente (benché la traduzione "a" mi paia in ogni caso più naturale; cfr. anche Aristotele, *Pol.* III 17, 1288 a 8-10). Tra le due vi è però una differenza sostanziale, perché "b" attribuisce al ricettacolo la capacità di *produrre* un movimento, mentre la "a" la capacità di offrirsi all'azione dell'intelligenza al fine della generazione del cosmo. In linea di principio "b" potrebbe essere ammessa come formulazione vaga della possibilità di un movimento non orientato nel ricettacolo, ma una considerazione stilistica suggerisce che il carattere che questa proposizione introduce debba essere cruciale per Platone: la frase è costruita come una relativa epesegetica che segue il termine πλανωμένη, metafisicamente oscuro e "pesante" dal punto di vista metrico, secondo una struttura che rientra in un celebre modulo già omerico (cfr. *Il.* I 2 e *Od.* I 1), raccolto altrove da Platone (ad es. in *Phaed.* 81 b 5-6, per chiarire σωματοειδές). Dunque la traduzione "b" implica che un tratto *essenziale* della causa errante sia quello di *produrre* un movimento, facendone così un principio di movimento – il che porta a enormi problemi teorici (cfr. la nota a 52 e 1-53 a 7). La traduzione "a", al contrario, indica che l'aspetto fondamentale della causa errante è il prestarsi all'intelligenza e avere capacità di collaborare alla cosmogenesi, ed è in questo senso coerente ed efficace nel

quadro cosmologico che Timeo sta delineando. Se questa lettura è corretta, non può essere escluso che il testo di Ψ'Θ, con ogni probabilità congetturale, sia in realtà corretto, anche se forse più banale di quello tràdito dalla linea di A; in merito Petrucci 2021b.

48 a 7-e 1. ὧδε ... λέγειν: Timeo introduce esplicitamente la seconda parte del racconto, chiarendo che essa rappresenterà un nuovo inizio (a 7-b 3), ribadendo la superiorità del suo racconto rispetto a *qualsiasi* altro (d 1-4; cfr. 29 c 7-8) e istituendo un forte parallelismo con l'*incipit* della prima parte. In entrambi i casi, peraltro, le invocazioni si associano a esplicite dichiarazioni di consapevolezza della grandezza dell'impresa da affrontare e della necessità di un nuovo paradigma filosofico (cfr. 27 c 1-d 4): in questo caso la ragione per cui il racconto è inizialmente descritto come ἄτοπος e ἀήθης (d 5) è probabilmente da identificare nella predominanza, appena menzionata da Timeo, di spiegazioni insufficienti circa l'origine degli elementi. In altri termini, Platone è perfettamente – e, in qualche modo, fieramente – consapevole dell'assoluta novità del modello che propone e della possibilità di condurre un discorso epistemologicamente migliore di qualsiasi altro. Tale fiducia non può dipendere *solo* dal contenuto della teoria che verrà proposta (l'idea della dipendenza degli elementi da principî ontologicamente primari è già presente in questo *sketch* introduttivo, ma ciò non implica ancora il superamento degli altri discorsi in termini di verosimiglianza) né dall'offrire, in termini platonici, *episteme* (per definizione un discorso verosimile non è portatore di *episteme*, e non a caso Timeo aspira a produrre «una consolidata opinione su ciò che è verosimile»; cfr. anche 51 d 3-52 a 7). Il valore epistemologico del discorso di Timeo deve allora basarsi su un dato formale, ovvero sulla sua struttura argomentativa e sugli specifici oggetti che esso considera. È possibile per un discorso verosimile sul sensibile includere blocchi narrativi che riguardino oggetti che non siano essi stessi sensibili (40 d 6-e 3), e non a caso Timeo annuncia che parlerà non semplicemente dei particolari sensibili, ma «di ciascuna cosa e del loro complesso» (d 4): si tratta dell'anticipazione di un aspetto fondamentale del blocco narrativo, che farà scaturire conclusioni sullo statuto ontologico e cosmologico dei particolari sensibili dalla discussione delle interazioni tra l'intelligibile, il demiurgo e il ricettacolo. In breve, il racconto sui sensibili di Timeo, per quanto non scientifico e a qualche titolo congetturale, sarà certamente superiore a ogni altro perché consisterà in una dimostrazione ordinata, basata su blocchi argomentativi che riguardano oggetti ontologicamente più stabili dei sensibili stessi, che pur rimangono l'oggetto complessivo dell'intero racconto anche in questa sua parte.

48 b 3-5. τὴν ... πάθη: nel quadro di un'interpretazione temporale, queste righe hanno indotto alcuni interpreti (su tutti Gill 1987,

pp. 34-6) a considerare l'intera sezione sul ricettacolo (fino a 53 c 3) come dedicata a descrivere il precosmo. Tuttavia, la menzione di una dimensione *precedente* alla generazione del cosmo, che può rappresentare l'oggetto ultimo a cui Timeo vuole arrivare, non implica che tutto ciò che verrà affermato riguarderà *solo* il precosmo (la stessa sezione sul precosmo sarà molto chiaramente demarcata rispetto a ciò che precede: 52 d 4). Il punto è che il ricettacolo, in quanto principio ontologicamente indipendente, si dà con caratteri e funzioni omogenee *prima e dopo* la generazione: quanto Timeo osserverà da qui a 52 d 1 varrà dunque, in linea di principio, anche per il precosmo, ma non unicamente né prioritariamente. Non a caso, le affezioni degli elementi qui menzionate giocheranno un ruolo cruciale sia nella descrizione del precosmo sia, diffusamente, all'interno del corpo umano: si tratta, con ogni probabilità, degli effetti prodotti in modo spontaneo e specifico da ciascun elemento (Miller 2003, pp. 146-7), a cui non a caso sono anche attribuite particolari *dynameis*. Nella formulazione programmatica di Timeo, dunque, per comprendere sia la dimensione precosmica sia i meccanismi elementari del cosmo non è sufficiente considerare in modo analitico ciascun elemento, ma anche gli effetti propri dell'azione di ciascun elemento di per sé e in relazione agli altri – il che sottolinea come l'approccio di Timeo non sia meramente ontologico (ovvero, legato alla domanda sull'essenza degli elementi), ma anche e soprattutto cosmologico (Broadie 2012, pp. 197-204).

48 b 5-c 2. νῦν ... ἀπεικασθῆναι: l'obiettivo polemico di Platone sono i fisiologi che hanno identificato gli elementi con i primi principî corporei della realtà sensibile (cfr. *Soph.* 242 c 7-244 b 4, pur in una prospettiva diversa): nessuno di loro ha colto davvero quale sia la natura degli elementi, ma tutti hanno dato per scontato che essi siano le componenti fondamentali del cosmo, come le lettere (significato originario di στοιχεῖον, su cui Timeo gioca) lo sono del discorso. La critica di Platone, basata proprio sull'immagine delle lettere (e che potrebbe avere come bersaglio Democrito, ma cfr. Morel 2002, pp. 141-2, per una valutazione equilibrata), implica che il grado di semplicità (dunque, di originarietà) comunemente attribuito agli elementi sarebbe eccessivo *persino* qualora fossero associati non a lettere, ma a sillabe (στοιχεῖον è impiegato per alludere a una simile irriducibilità anche in *Theaet.* 201 d 8-e 5).

48 c 3. εἴτε ... δοκεῖ: l'allusione è ambigua: essa potrebbe rimandare in modo generico ai principî delle dottrine non scritte (cfr. anche 53 d 6-7), specialmente nel caso in cui l'espressione περὶ ἁπάντων includesse anche le idee. Mi pare però che Timeo voglia suggerire qualcosa di diverso: attraverso l'articolazione μέν ... δέ (c 3 ... d 1) Timeo distingue una discussione diretta dei principî da quella, che si appresta a intraprendere, dei sensibili intesi singolarmente e collettivamen-

te. Dunque, i principî in questione dovranno essere diversi dai sensibili e dal cosmo, ma non dagli altri oggetti metafisici finora o successivamente considerati – ovvero, in particolare, il demiurgo, il ricettacolo e il paradigma (cfr. del resto 48 e 2 per un uso di *arche* che supporta questa lettura; sul numero dei principî distinti da Timeo in vari luoghi del dialogo cfr. Fronterotta 2014b). La successiva cautela introdotta da «o qualsiasi opinione se ne abbia» è in questo senso giustificata dal fatto che ancora non è stata proposta una chiara e definitiva descrizione dei generi dei principî, il cui numero deve quindi ora rimanere indefinito.

48 d 3. [καὶ ἔμπροσθεν]: già gli editori ottocenteschi notavano le difficoltà del testo, pur tràdito in modo omogeneo (con l'eccezione di Calcidio, la cui testimonianza è però ambigua), e tentativi di preservarlo forzando la traduzione si mostrano immediatamente implausibili: ad esempio, Archer-Hind, con qualche ambiguità, intende ἔμπροσθεν come «where we were before» e lo connette a λέγειν. Varie sono state le proposte di correzione mirate a esprimere l'idea per cui Timeo si impegnerebbe a produrre un discorso anche più verosimile delle sezioni precedenti. Anche qui molte di queste proposte sono impossibili già linguisticamente (ad es. Lindau ha suggerito μᾶλλον ἢ κατέμπροσθεν, ma la forma κατέμπροσθεν è rarissima e tarda), ma anche quelle migliori da un punto di vista formale (ad es. ⟨τῶν⟩ καὶ ἔμπροσθεν in Taylor 1928, pp. 310-2, da consultare anche per un repertorio di congetture ottocentesche) finiscono per produrre una contraddizione palese: in che modo aggiungere un nuovo genere al discorso può rendere la nuova sezione più verosimile? Ciò rappresenterebbe una chiara violazione della gerarchia epistemologica dei discorsi proposta nel proemio (29 b 3-d 3). Anche il fatto che a 48 e 2-3 Timeo affermi che il nuovo principio del discorso dovrà essere basato su distinzioni maggiori indica solo l'aggiunta di un ulteriore principio oltre a quelli contemplati nella precedente parte, ma non una maggiore affidabilità del nuovo discorso. È invece coerente ipotizzare che Timeo si appresti a proporre discorsi non meno verosimili di chiunque altro, ed ἔμπροσθεν dovrebbe in qualche modo rimandare all'applicazione di questo principio *anche* in ciò che precede. In questo senso andava già Cornford 1937, p. 161 nt. 2, con ⟨ἦ⟩ καὶ ἔμπροσθεν, ma l'integrazione (che mira a essere il meno invasiva possibile ed è stata ampiamente accettata) produce una formulazione che, al meglio della mia conoscenza, non è attestata in Platone ed è linguisticamente innaturale (e, non a caso, Cornford non riesce a offrire paralleli efficaci). Per questo il suggerimento di Diès adottato da Rivaud è preferibile (per ὡς ἔμπροσθεν in Platone cfr. *Leg.* IX 861 a 8, XI 925 d 5), ma rimane difficile spiegare in che modo la corruttela si sia prodotta. In queste condizioni, l'opzione preferibile mi pare l'espunzione di καὶ ἔμπροσθεν. In primo luogo, essa può contare su un pur debole sostegno tradizio-

nale, poiché i due termini sono assenti dalla traduzione di Calcidio (benché il testo corrotto sia attestato in Stobeo). In secondo luogo, καὶ ἔμπροσθεν si legge in modo relativamente lineare come glossa esplicativa (o congettura) connessa a κατ' ἀρχάς, volta a sottolineare che il principio metodologico qui evocato è stato enunciato all'inizio del discorso *ma anche* in altri precedenti passaggi (ad es. 48 a 7-b 3). L'incorporazione nel testo dell'intera tradizione è del tutto verosimile: cfr. 38 d 3, 40 c 4, e soprattutto 60 e 1, dove una glossa (o una variante) è introdotta nel testo (vicino alla parola a cui si fa riferimento in quel caso, più trasparente di questo).

48 e 2-49 a 1. Ἡ ... ὁρατόν: il passo che segue fino a 52 d 1, dedicato al rapporto tra elementi e ricettacolo e a definire quest'ultimo, ha una certa autonomia (Algra 1995, pp. 74-5) ma è pienamente organico all'ordine argomentativo predisposto da Timeo (*pace* Lee 1966, pp. 349-52 – che però ne fornisce a pp. 341-9 un'efficace schematizzazione). Il riferimento è a 27 d 5-28 a 4,.quando sono stati distinti l'intelligibile e il sensibile, e in analogia con questo passo, in cui sono gli oggetti stessi a essere divisi (cfr. 27 d 5: διαιρετέον τάδε, che è ripreso esplicitamente con τότε μὲν ... διειλόμεθα), il punto è che la distinzione dei principî del cosmo deve ampliarsi con l'aggiunta di un nuovo *item*. Nella nuova distinzione di tre generi (sul cui rigore cfr. Johansen 2015) è lampante l'assenza dell'assoluto protagonista della prima parte del racconto, il demiurgo, il che potrebbe andare a sostegno di una sua interpretazione metaforica (Ferrari 2003, pp. 91-4); d'altro canto, il demiurgo rimaneva fuori anche dalla distinzione che apriva la prima parte del racconto (benché venga introdotto subito, pur in modo problematico, a 28 a 4-6), e proprio un richiamo all'intelletto ha accompagnato l'introduzione della necessità poco sopra (47 e 3-4). Questa difficoltà si inserisce in un quadro più ampio, legato all'ambiguità della nozione di "genere". L'uso di questo termine potrebbe implicare che ciascun genere menzionato comprende diversi oggetti, ovvero diverse specie (Miller 2003, pp. 37-41). Non credo che questa lettura possa essere condotta a conseguenze tanto radicali da implicare, ad esempio, che i diversi modi in cui Timeo descrive il ricettacolo corrispondano a diversi oggetti metafisici (come Miller sembra invece suggerire, almeno distinguendo *chora* e ricettacolo; cfr. anche Migliori 2003; per alcune obiezioni Buckels 2016, sez. 5), né che l'uso insistito di διαιρέω (48 e 2-49 a 1) implichi necessariamente una nuova descrizione dei generi precedentemente individuati (così Miller 2003, pp. 46-52). E tuttavia, su queste linee si spiega perché Timeo possa considerare il terzo genere in modo ampio e differenziato almeno dal punto di vista funzionale (pur essendo *un solo oggetto*, esso può raccogliere, dal punto di vista funzionale, una serie di aspetti: la ricezione, la spazialità, la necessità, la causalità errante ecc.) e concentrarsi, circa il genere sensi-

bile, nella prima parte del racconto sul cosmo nel suo insieme, mentre nella seconda sulle diverse istanze sensibili (περὶ ... συμπάντων a 48 d 4; cfr. Broadie 2012, pp. 185-7). In questo quadro si possono comunque avanzare due spiegazioni per l'assenza del demiurgo: da un lato, il demiurgo può rappresentare la metafora di uno specifico aspetto funzionale del genere intelligibile, ovvero il suo esplicare una causalità efficiente; dall'altro, egli può rientrare all'interno dell'intelligibile come oggetto *sui generis* (dire che il demiurgo rimane fuori dai generi perché essi fanno riferimento a diversi livelli ontologici mi pare invece problematico, perché ciò ne implicherebbe una sorta di radicale eterogeneità ontologica a tutti i possibili ambiti identificati da Timeo – e da Platone); cfr. anche la nota seguente.

49 a 1-2. τρίτον ... ἱκανῶς: ciò dipende dal principio specifico del discorso che si era scelto: per cogliere in che modo il demiurgo voglia orientare il cosmo non era necessario (anzi, sarebbe stato svantaggioso) coinvolgere il terzo genere, il che avrebbe impedito una descrizione analitica dell'azione provvidenziale del demiurgo. Questo ragionamento potrebbe giustificare, almeno in linea di principio, l'assenza del demiurgo da alcune sezioni chiave di questa seconda parte.

49 a 3-6. νῦν ... τιθήνην: per ὑποδοχή cfr. Nota alla traduzione, p. CCXXI. Se il primo genere è il modello di ogni generazione e il secondo è la generazione stessa nella sua interezza, il terzo è ciò che recepisce e accoglie ogni generazione corporea (il chiarimento «che ha generazione ed è visibile» a 49 a 1 è probabilmente volto a escludere l'anima cosmica, generata ma non visibile né corporea; rimane invece inclusa la generazione precosmica: cfr. 52 d 2-4). Le modalità attraverso cui il ricettacolo "recepisce" ed è nutrice emergeranno progressivamente, ma l'immagine ha già delle implicazioni. In primo luogo, per avere *dynamis* e *physis* proprie, il ricettacolo è una *cosa* nel senso ontologico più forte (Algra 1995, pp. 79-81; cfr. anche 49 b 7-e 4). In senso più specifico, il termine ὑποδοχή è impiegato, in Platone (ad es. *Phil.* 62 d 5, *Leg.* VIII 848 e 2) ma già nella letteratura precedente, per indicare un luogo che dà rifugio e sostegno a chi (o ciò che) ne ha bisogno (Reynolds 2008, pp. 89-96). Ciò spiega in che modo questa immagine sia compatibile con "nutrice", perché una nutrice contribuisce a qualche titolo alle modalità di nutrimento di ciò che è generato e come tale è indispensabile per la sua produzione, e anticipa un aspetto cruciale del rapporto tra i sensibili e il ricettacolo, ovvero la netta dipendenza dei primi rispetto al secondo. Benché non sia ancora chiaro a questo punto se l'immagine della nutrice debba implicare una funzione costruttiva rispetto ai sensibili (ovvero: il ricettacolo è tale perché fa sì che i sensibili vengano a essere) o una neutrale (nel quadro della quale si succedono costantemente generazione e distruzione), è già notevole il modo in cui Timeo introduce con ordine

prima di tutto i caratteri *formali* del principio, che verranno progressivamente specificati.

49 a 6-b 7. εἴρηται ... λέγοιμεν: Timeo intreccia due diverse descrizioni di possibili discorsi. L'argomento che il passo introduce (cfr. la nota seguente) riguarda il discorso (λέγειν ... λόγῳ: b 3-5) che è possibile condurre relativamente «al fuoco e agli altri corpi» e avrà il fine di spiegare in che modo *questo* discorso può essere persuasivo e saldo. La giunzione tra persuasività e saldezza è importante: se la prima nozione si oppone a quella di scientificità in modo coerente, perché scienza si dà solo dell'intelligibile (e in questo senso può includere l'uso di immagini: cfr. Introduzione, p. XCV), il secondo indica come, in positivo, si debba tentare di raggiungere anche per il sensibile uno *standard* formale efficace. *Questo* discorso è quindi l'oggetto di un altro, sovraordinato, che è quello che Timeo sta conducendo e che prende le mosse da quanto detto circa il ricettacolo e si focalizza poi sul suo rapporto con gli elementi. Ora, a dispetto delle frequenti svalutazioni dello statuto epistemologico di questa parte del racconto (è ad esempio tipico nella critica, anche nei suoi migliori prodotti, spiegare alcune incongruenze evocando come *deus ex machina* la natura verosimile del discorso), Timeo afferma senza esitazione che la descrizione del principio spazio-materiale come ricettacolo e nutrice corrisponde a τἀληθές, il che suggerisce che le premesse da cui muoverà lo sviluppo del discorso non siano negoziabili (cfr. anche Broadie 2012, pp. 236-7). Al contempo, lo *standard* che Timeo vuole mantenere è esplicitamente quello della verosimiglianza (εἰκότως: b 6), il che implica che non vi è alcuna opposizione strutturale tra *eikos* e *alethes* (qui i limiti inevitabili della resa italiana sono chiari, perché il termine «verosimile» sembra contenere una distinzione dal «vero» che in questo caso è negata) e conferma l'interpretazione dell'*eikos logos* fornita nella nota a 29 b 3-d 3.

49 b 7-e 4. πρῶτον ... φάσις: si tratta di una sezione celeberrima e molto discussa a partire da Cherniss 1954a: cfr. partic. Lee 1967, Zeyl 1975, Gill 1987, Silverman 1992, partic. pp. 87-95 (per un'ampia ricostruzione), Hunt 1998, Mohr 2005, pp. 83-99, Strobel 2007, pp. 311-5, Buckels 2016. L'inquadramento del problema è relativamente chiaro (b 7-c 7). La trasformazione interelementare è un'evidenza ineludibile e universalmente ammessa, e non a caso Timeo fa riferimento alla percezione che comunemente ne abbiamo (δοκοῦμεν, φανταζομένων, φαίνεται). *Stabilito questo*, la stessa possibilità di parlare degli elementi (passaggio necessario per definire il terzo genere: 49 a 6-b 7) sembra venire meno, perché per parlare di un oggetto è necessario che esso sia ciò che è e non qualcos'altro, mentre, sulla base della ciclica trasformazione tra gli elementi, risulta scorretto persino attribuire nomi agli elementi (ὠνομάκαμεν: b 8), poiché ciascuno di essi diviene costan-

temente qualcosa di diverso. Ciò introduce la domanda cruciale di c 7-d 3. Secondo Cherniss 1954a, p. 115, τοῦτο è soggetto di ὄν (d 2), da cui la traduzione: «concerning which of them could one without shame firmly assert that *this* is any particular thing and not another?». Tuttavia, in una lettura più naturale ποῖον (d 1) è soggetto di ὄν, il che porta a tradurre τοῦτο come predicativo (Zeyl 1975, pp. 130-1, che seguo; Cherniss è costretto a considerare ποῖον come accusativo di relazione). La difficoltà è completamente dispiegata: dato che vi sono mutamenti reciproci tra gli elementi, per i quali l'uno diventa l'altro, in che modo è possibile fare realmente riferimento a essi linguisticamente, dunque individuarli? Il problema logico si proietta così su quello della consistenza ontologica degli elementi (e con essi, per estensione, degli oggetti corporei) e dei termini entro i quali è possibile considerarli come oggetti dotati di essenza e identità distintiva. La sequenza cruciale è ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ (d 4-6). C'è una relativa convergenza tra gli interpreti nel connettere ἀεί a καθορῶμεν e non a προσαγορεύειν, e coerentemente ἑκάστοτε va collegato a τὸ τοιοῦτον, mentre l'oggetto di προσαγορεύειν rimane dibattuto. Dal punto di vista sintattico, la difficoltà riguarda la costruzione di una struttura come: μὴ X ἀλλὰ Y προσαγορεύειν Z («non X ma Y dire Z»; su questo convergono Lee 1967, p. 4, e Zeyl 1975, pp. 131-2).

a. Secondo la lettura tradizionale, ampiamente adottata prima di Cherniss 1954a e poi riproposta con nuovi argomenti da Zeyl 1975, pp. 131-6, questa struttura va letta: μὴ "X" ἀλλὰ "Y" προσαγορεύειν Z, per cui l'oggetto diretto del verbo, Z, è qui πῦρ (e, nella frase seguente, ὕδωρ), mentre τοῦτο e τὸ τοιοῦτον (X e Y) sono suoi predicativi: un fuoco come oggetto sensibile non può essere detto «questo» (*touto*), ma «ciò che ha una certa qualità» (*toiouton*). A essere in questione è quindi lo statuto intrinseco dei sensibili: ciascun sensibile Z è portatore di una certa qualità (quindi *toiouton*), ma non è dotato di identità distintiva (quindi non è un *touto*) e per questo si oppone alla stabilità di ciò che è sempre ed essenzialmente ciò che è. Per questa lettura, che adotto, cfr. anche (pur con importanti distinguo) Gill 1987, Johansen 2004, pp. 117-32, Fronterotta 2018, pp. 17-22, Ademollo 2018, partic. pp. 66-9.

b. Secondo la lettura alternativa, proposta da Cherniss 1954a (e poi difesa e/o adottata, tra gli altri, da Lee 1967, e Mohr 2005, pp. 83-99), la struttura va letta: μὴ X ἀλλὰ Y προσαγορεύειν "Z"; dunque, oggetti di προσαγορεύειν sarebbero τοῦτο (che riprende il riferimento subito precedente al fuoco sensibile) e τὸ τοιοῦτον: «non diciamo "questo", ma "ciò che ha una certa qualità", come fuoco». Gli argomenti sintattici a favore di questa lettura fanno riferimento alla posizio-

ne apparentemente marginale di πῦρ e alla presenza dell'articolo per τοιοῦτον, articolo che ne suggerirebbe la funzione di oggetto diretto. Validi controargomenti sono però forniti da Zeyl 1975, pp. 132-3: πῦρ riprende in realtà ὅ (d 4: per questo, e per la presenza dell'inciso, nella traduzione lo ometto a favore della fluidità della resa), mentre l'articolo è necessario per segnalare che a essere in questione è lo statuto di un oggetto specifico (cfr. Zeyl 1975, pp. 133-4, per ulteriori obiezioni alla lettura 'b'). In ogni caso, secondo questa lettura a essere messa in discussione è la possibilità di chiamare "fuoco", "acqua" ecc. ciò che vediamo avere generazione in luoghi diversi in momenti diversi (cioè "questo fuoco"): Platone introdurrebbe una classe ontologica di oggetti propriamente denominabili Y in quanto ciascuno è sempre portatore della qualità Y, ovvero *toiouton*. In questo modo Platone vorrebbe individuare come errore nel linguaggio usuale quello di impiegare alcuni termini per i sensibili, quando invece questi dovrebbero essere applicati solo a ciò che è *sempre* portatore della qualità corrispondente.

Contro la lettura 'b' sono state sollevate obiezioni filosofiche di una certa forza (cfr. partic. Zeyl 1975). In primo luogo, essa non risponde al problema posto da Timeo, ovvero in che modo sia possibile fare riferimento agli elementi con i nomi che generalmente sono loro attribuiti (49 b 2-5). Ancora, un presupposto della lettura 'b' è che il linguaggio ordinario è irrimediabilmente inadeguato per descrivere la realtà sensibile (Lee 1967, pp. 2-3), ma Timeo non afferma mai una simile *impossibilità*, mentre insiste sulle difficoltà e le ambiguità insite nel linguaggio (cfr. χαλεπόν a 49 b 5, con Zeyl 1975, pp. 128-9). La lettura 'b' rende inoltre necessario identificare un referente ontologico per il *toiouton*. Nella versione di Cherniss esso corrisponderebbe a un *set* di caratteri autoidentici nei sensibili, ma ciò finisce per introdurre una nozione simile a quella di idea immanente (Zeyl 1975, p. 134, Gill 1987, pp. 39-41), che non è solo teoricamente problematica, ma pare non essere in nessun modo contemplata qui (o altrove) da Platone (in alternativa, Mohr 2005, pp. 83-90, ha tentato di vedervi un modo per descrivere i fenomeni come immagini delle idee). Al contrario, la lettura 'a', oltre a essere ben compatibile con quanto segue nel racconto, mi pare l'unica davvero coerente, anche in senso grammaticale, con l'ultima parte della sequenza (d 7-e 2): il *focus* dell'analisi è su ciò che generalmente, *e in modo errato*, designiamo come *touto* (o *tode*), assumendo che esso abbia stabilità; di conseguenza, *touto* si attribuisce solo a ciò che ha una sua identità e, considerando che i particolari sensibili ne sono privi, occorrerà trovare per questi un'indicazione diversa e impiegare *touto* solo per ciò che ha di per sé identità. La divergenza si riflette sulla lettura di d 7-e 2 (ὅσα ... τι): secondo 'a', ὅσα sarà oggetto di δεικνύντες e farà riferimento agli oggetti sensibili, nessuno dei quali potrà essere designato come *touto*; secondo 'b', invece, ὅσα sarà

oggetto di δηλοῦν e il suo riferimento diverranno non gli oggetti sensibili, ma i predicati che si usano per essi.

Il punto fondamentale del passo è dunque la distinzione tra oggetti che non hanno un'identità distintiva e oggetti che invece ne sono dotati: i primi sono i sensibili, mentre tra i secondi – emergerà subito – c'è il ricettacolo. Benché il punto di partenza dell'argomento sia l'evidente trasmutazione interelementare, questo meccanismo è qui tematizzato in un modo ontologicamente ben più netto: ciascuno di essi è «ciò che sempre osserviamo avere generazione in momenti diversi in uno spazio diverso» (d 4-5), proprio come il sensibile nella sua interezza era stato definito come «ciò che ha generazione e non è mai», in opposizione all'intelligibile, che «è sempre nella stessa condizione» (27 d 5-28 a 4). Dunque, la saldezza (d 7) che manca a ciò che è *toiouton* ed è invece propria del *touto* è una forma di stabilità ontologica intrinseca, che coincide con un'assoluta autoidentità: si tratta di un'instabilità ontologica radicale, che riguarda non solo l'acquisizione o la perdita di proprietà, ma il generarsi – e, di conseguenza, il perire – costanti in funzione del movimento locale (in questo senso essi «hanno generazione in momenti diversi *in uno spazio diverso*»). Negli sviluppi della sezione, proprio questa condizione richiede che i sensibili traggano la possibilità della loro generazione da altri oggetti, questi dotati di un'identità distintiva, mentre il cosmo materiale rimane caratterizzato al suo interno da un flusso costante di sensibili privi di identità, che dipendono a diversi livelli e secondo diverse modalità dal ricettacolo e dalle idee: un simile quadro ontologico (avvicinato al sequenzialismo da Fronterotta 2018 e alla *trope theory* da Buckels 2016 e 2018; cfr. anche le note a 27 d 5-28 a 4, 51 e 6-52 a 7 e in generale Ademollo 2018) fornisce infatti una fondazione anche alla separazione asimmetrica delle idee. Interpretazioni differenti sono state fornite – oltre che dai sostenitori della lettura 'b' – da Gill 1987 e Karamanolis 2021.

49 c 5. ὁμίχλην ... ὕδωρ: traduco ὁμίχλη con «condensa» e non con «nebbia» – benché ciò produca una ripetizione – per mantenere la coerenza con la traduzione proposta a 66 e 2-3, dove il significato generico del termine è importante. «Acqua che scorre» è la pioggia, che deriva dalle nubi e dalla condensa.

49 e 2-4. φεύγει ... φάσις: per il lessico cfr. *Phaed.* 103 d 5-e 8, con O'Brien 1977. La sequenza καὶ τὴν τῷδε è da sempre considerata problematica: Taylor 1928, p. 318, propone una serie di correzioni possibili, mentre Cornford 1937, p. 179 nt. 2, opta per non tradurla, implicando che il testo sia irrimediabilmente corrotto. Altri traduttori hanno reso *ad sensum* (ad es. così Brisson 1995, «cet être»), o hanno mantenuto e tradotto il testo di Burnet, benché problematico (così Fronterotta 2003, «in questo modo»; a p. 263 nt. 194, tuttavia, Fronterotta chiarisce di non trovare la frase coerente con il contesto). In ef-

fetti, τῷδε, «in questo modo», rischia di produrre una contraddizione con quanto precede, perché attribuisce al ricettacolo (a cui, a differenza del sensibile, si addicono i pronomi elencati) una descrizione qualitativa: paradossalmente, ciò che è τοιοῦτον potrebbe ancora essere descritto come τῷδε, perché in un singolo istante esso è «in un certo modo», pur non essendo «una cosa determinata». La soluzione che propongo considera invece il dativo come causale (il che è grammaticalmente del tutto possibile) e produce un senso pregnante: non essendo nulla di determinato, è scorretto pensare che i sensibili possano essere propriamente cause di qualcosa, poiché causa è ciò che, in virtù del possesso di una certa identità, fa sì che l'effetto acquisisca una qualità corrispondente (cfr. ad es. *Phaed.* 100 c 9-102 a 1; che i sensibili possano essere considerati cause solo in senso derivato è implicito *a fortiori* in 46 c 7-e 6).

49 e 4-50 a 4. ἀλλὰ ... καλεῖν: la sequenza presenta una serie di problemi legati alle letture 'a' e 'b' discusse nella nota a 49 b 7-e 4. Si sarebbe tentati di considerare ταῦτα (e 4) come plurale di τοῦτο (traducendo «non diciamo nessuna di esse "questa"»), ma l'uso del plurale e la presenza di ἕκαστα scoraggia questa soluzione (cfr. già Taylor 1928, p. 318, e Zeyl 1975, p. 138): in questo senso, seguendo la lettura 'a', ταῦτα rimane predicativo di ἕκαστα e fa riferimento a «questo» e «codesto». A differenza della scelta usuale nelle traduzioni, considero ἀεὶ ... συμπάντων come esplicativo e descrittivo rispetto a τοιοῦτον – ovvero, non incluso nel modo in cui occorre chiamare i particolari sensibili. Ancora, come sottolineato da Gill 1987, pp. 43-4 (*contra* Cherniss 1954a, pp. 120-1 nt. 9, e Lee 1966, pp. 367-8) la sequenza ἀεὶ περιφερόμενον ... συμπάντων (che si riferisce a τὸ τοιοῦτον) supporta in modo decisivo la lettura 'a'. Per il significato proprio del verbo e per analogia con altri passi della sezione (ad es. 52 c 3, 52 e 4-5), ἀεὶ περιφερόμενον non può essere tradotto, come suggerisce Cherniss, con «always recurring» (il che, secondo la lettura 'b', descriverebbe il permanere di una forma immanente nella realtà materiale), ma indica un costante movimento locale e riprende quindi l'idea che i sensibili abbiano generazione in momenti diversi in luoghi diversi (49 d 4-5). Anche l'uso di ὅμοιον (e 5) conduce nella stessa direzione, perché il referente naturale per questa somiglianza è, per ciascun sensibile, una forma (cfr. anche 52 a 5). Le conseguenze di questa descrizione sono però più severe di quanto spesso notato: è lo stesso movimento locale a determinare che ciascun sensibile, a ogni spostamento, si distrugga e si rigeneri, e per farlo stabilisce ogni volta un contatto diretto con tutte le forme che *sono essenzialmente* le proprietà da cui il sensibile in questione è costituito. Infine, διὰ παντός (e 6) potrebbe legittimamente essere tradotto con «sempre», il che parrebbe rafforzare la lettura 'b'. In realtà l'espressione, che sottintende χρόνου, non ha ne-

cessariamente valore assoluto e può essere tradotta, come faccio, in relazione al possesso di una certa proprietà (simile nella sostanza la proposta di Gill 1987, p. 44). Dunque, è possibile chiamare fuoco ciò che ha la proprietà del fuoco solo *per tutto il tempo in cui* esso sia portatore di tale proprietà. In ogni caso, questa descrizione dell'instabilità dei sensibili si oppone alla descrizione di ciò che è stabile e autoidentico (*touto*): la realtà a cui spetta di essere definita *touto* è ciò in cui (ἐν ᾧ) ogni sensibile ha generazione e in cui esso trova distruzione, dunque il ricettacolo. Il passo non chiarisce ancora in modo preciso il rapporto tra ciascun sensibile e il ricettacolo, ma stabilisce in generale che il ricettacolo è, *nel suo insieme*, una realtà irriducibile ad altro, ed è «ricettacolo della generazione» perché *in* esso i sensibili hanno generazione e distruzione. Oltre a fissare la stabilità ontologica del ricettacolo, dunque, Timeo colloca il rapporto in una dimensione prevalentemente spaziale e indica che un sensibile è tale per il possesso di certe proprietà, che tuttavia non ne costituiscono l'essenza né ne garantiscono il possesso di identità distintiva.

50 a 4-b 5. ἔτι ... ἀγαπᾶν: altro passo estremamente dibattuto: Mohr 2005, pp. 101-10, lo commenta frase per frase; cfr. tra gli altri Lee 1971, Gill 1987, pp. 44-7, Algra 1995, pp. 89-92, Harte 2010, pp. 134-8, Buckels 2016, sez. 3. L'oro, che nell'immagine rappresenta il ricettacolo, corrisponde alla materia di cui sono costituiti i sensibili, il che potrebbe suggerire che il ricettacolo sia primariamente (o addirittura unicamente) materia: non solo l'oro è la materia delle immagini plasmate, ma la stessa espressione ἐκ χρυσοῦ («a partire dall'oro») sembra fare riferimento alla generazione di qualcosa a partire da una materia (partic. Algra 1995, pp. 89-92). Tuttavia, l'immagine è esplicitamente introdotta come un chiarimento della sezione precedente (*pace* Lee 1966), e in essa (come nelle pagine seguenti), Timeo afferma ripetutamente che i sensibili si generano *in* qualcosa (partic. 50 b 2-3, 52 c 4). Ciò che il passo fa realmente emergere, dunque, è che Platone era consapevole della necessità di spiegare, attraverso il ricettacolo, sia la natura spaziale sia quella materiale dei sensibili senza trarre una netta distinzione tra esse; cfr. in merito anche Introduzione, par. 17, e le note a 50 b 5-c 6, 52 a 8-b 1. In ogni caso, l'immagine esclude che l'interazione tra sensibili e ricettacolo sia quella tra contenuto e contenitore: i sensibili sono invece immagini prive di qualsiasi autonomia, al modo di immagini in uno specchio, che scompaiono allo scomparire dell'oggetto riflesso o dello strumento di riflessione (l'analogia con lo specchio si limita a questo carattere di assoluta dipendenza: cfr. Kung 1988, i cui argomenti sono però in parte discutibili). Il continuo essere plasmate e riplasmate delle immagini corrisponde dunque al flusso (non solo costruttivo, ma anche distruttivo: Johansen 2004, p. 122 nt. 8) dei sensibili nel (o a partire dal) principio. Ciò indurrebbe a consi-

derare l'oro come substrato per le immagini, il che può esplicarsi a sua volta secondo due letture. Secondo una lettura forte, il substrato è substrato di corpi, ciascuno dotato di una qualche identità (Algra 1995, pp. 92-9, Karamanolis 2021). Questa lettura, tuttavia, sembra coerente *solo* nella misura in cui si attribuisca a Platone una forma di ilomorfismo, per cui alle forme trascendenti si aggiungono forme immanenti o proprietà a qualche titolo sussistenti come tali. Secondo una lettura debole, invece, la nozione di substrato fa riferimento a un oggetto dotato di un'identità ontologica distintiva che non accoglie corpi, ma è soggetto a essere portatore di *set* di proprietà in diversi settori e in diversi momenti (Gill 1987, Zeyl 2010, Buckels 2016, Fronterotta 2018; Mohr 2005, pp. 101-10, oscilla tra le due opzioni, perché sottolinea l'impermanenza dei sensibili, ma ammette che vi siano delle immagini delle idee nel sensibile). Questa opzione mi pare preferibile e si accorda in modo efficace con quanto osservato nella nota a 49 b 7-e 4.

50 a 5-7. εἰ ... ἅπαντα: il participio πλάσας non può essere tradotto rendendo un senso di anteriorità rispetto a μεταπλάττων, senso che sarebbe invece espresso da un participio perfetto. Timeo stabilisce invece una differenza aspettuale: l'azione continua del plasmare (μεταπλάττειν) consiste in una sequenza iterata (πλάσας) di puntuali modifiche introdotte nel materiale plasmato. Ancora, traduco ἐκ χρυσοῦ in modo tale da mantenere qualche ambiguità circa il complemento introdotto da ἐκ, che per πλάσσω è generalmente di materia, ma di fatto esprime anche una provenienza e un'origine.

50 b 2-4. τὸ ... μεταπίπτει: costruisco seguendo la proposta di Cornford 1937, p. 182 nt. 2, che in effetti consente di conferire ottimo senso al successivo riferimento all'applicazione di *toiouton* ai sensibili. La traduzione alternativa sarebbe: «mai dire che i triangoli o le altre figure che vi avevano avuto generazione sono», considerando ταῦτα come pronome che riprende τὸ δὲ ... ἐνεγίγνετο.

50 b 5-c 6. ὃ ... μέτιμεν: la sequenza presenta alcune difficoltà testuali e di resa. In primo luogo, la traduzione deve in qualche modo sciogliere alcune formulazioni indefinite o ellittiche (partic. παντί e τὰ εἰσιόντα): ho optato, pur con riluttanza, per l'aggiunta di «oggetto», considerando prioritario evitare termini ontologicamente anche più impegnativi come "cosa". In ogni caso, è fondamentale che rimanga chiaro che il termine non implica qui il possesso di uno statuto ontologico forte o di identità. Ancora, qui e in seguito traduco μορφή e ἄμορφον rispettivamente con «figura» e «privo di figura» per evitare la ripetizione di «forma» nei casi in cui il termine *eidos* o correlati siano usati contestualmente (ad es. a 51 a 7). Due osservazioni testuali. Miller 2003, pp. 102-4, ha suggerito di correggere la sequenza φαίνεται ... ἀπ' αὐτῶν (c 3-5) in φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοῖον [τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα]

τυπωθὲν δ' ἀπ' αὐτῶν. La spiegazione filologica fornita (estremamente macchinosa: implica la modifica dell'originale τυπωθέντα in τυπωθέν a seguito dell'immissione nel testo della sequenza espunta, che sarebbe quindi una glossa) è difficilmente accettabile ed è mossa dalla difficoltà di spiegare in che senso le idee possano essere impresse – difficoltà che però può essere risolta in sede di interpretazione (cfr. *infra* nella nota e la nota a 50 c 7-e 1). Infine, la lezione ἀεὶ μιμήματα (c 5), restituita da VFCg, è evidentemente quella corretta, ma l'errore di A è comunque interessante, perché potrebbe prefigurare un'interpretazione specifica (benché errata) dello statuto ontologico di τὰ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα: l'aggiunta di ὄντα sposta il riferimento di ἀεί e potrebbe prefigurare una dimensione ontologica ulteriore, con immagini delle idee che entrano nei sensibili ma sono a loro volta eterne. La ragione per cui il ricettacolo, a differenza degli elementi, può essere chiamato sempre allo stesso modo – ed è quindi *touto* – risiede *non* nel possesso stabile di una proprietà, ma nella sua specifica e permanente capacità, il recepire. Ciò è cruciale perché chiarisce che l'immagine dell'oro (a cui la spiegazione è strettamente collegata: b 5-6) è, appunto, *solo* un'immagine approssimativa: da un lato, al contrario dell'oro, il ricettacolo non ha nessuna forma o qualità intrinseca (cfr. anche 50 e 1-51 a 1), e dall'altro la ragione per cui il ricettacolo e l'oro sono assimilati non risiede nel carattere specifico dell'oro (ovvero il suo essere un materiale), ma nella sua capacità *rispetto* alle immagini che si producono in esso (quella di recepirle). Pertanto il ricettacolo, pur accogliendo le immagini delle forme, non acquisirà mai *di per sé* le forme (si notino le negazioni a c 1-2), e *in questo senso e proprio per questo* esso è avvicinabile a un «materiale malleabile», generalmente cera, su cui si imprimono figure (ἐκμαγεῖον; sull'immagine cfr. Miller 2003, pp. 96-106) che però poi possono essere cancellate nel permanere dell'identità del ricettacolo stesso. In effetti, la ricettività e i caratteri a essa correlati (ma anche capacità causali o cinetiche: cfr. 47 e 4-48 a 7, 52 d 2-53 c 3) sono legati a *dynamis* (b 7-8) e *physis* (c 2) intrinseche del ricettacolo (cfr. anche 49 a 4-5), che dunque non è potenziale come tale, ma fa della ricezione dei corpi un tratto talmente strutturale da consentirgli di essere un *touto* distinto da ciò che esso recepisce. Proprio per sottolineare questo aspetto Platone descrive qui i sensibili come contenuti che entrano in, ed escono da, un contenitore (Palumbo 2008, ha suggerito che il lessico avvicini qui il ricettacolo a una scena teatrale), ma si è già osservato come una simile descrizione non possa essere letta in termini rigidi (50 a 4-b 5): τὰ εἰσιόντα e τὰ ἐξιόντα sono proprietà che imitano gli intelligibili (c 2-5), *non* istanze intelligibili immanenti – opzione, questa, forse prefigurata in *Parm.* 133 c 3-d 5, ma esclusa qui dall'insistenza sulla mutevolezza e transitorietà dei sensibili stessi (cfr. anche 50 a 4-b 5 e già 49 b 7-e 4) e dal fatto che i

sensibili siano immagini completamente dipendenti dai loro modelli (partic. Mohr 2005, pp. 91-3, Ferrari 2007a, pp. 153-6, Harte 2010, pp. 134-8). Proprio questa complessa relazione introduce il problema di come si stabilisca la comunicazione tra intelligibili e sensibili (c 6). Il rimando a una trattazione successiva viene almeno apparentemente disatteso, il che apre a tre possibilità. Si può pensare che Platone possa aver programmaticamente riservato a conversazioni orali una spiegazione più chiara (opzione però scoraggiata dalla critica di Aristotele alla natura solo metaforica delle spiegazioni platoniche: cfr. ad es. *Metaph.* I 9, 991 a 8-b 3). Si può poi provare a identificare un singolo passo a cui Platone potrebbe rimandare, ma ogni scelta sarebbe arbitraria. Infine – e si tratta dell'opzione più speculativa, ma forse anche più interessante – il rimando disatteso potrebbe essere un invito a *non* cercare una discussione puntuale, ma a trovare una risposta nell'intera trattazione di Timeo, che contiene sia una trattazione del ruolo cosmologico delle idee sia una discussione del modo in cui esse rendono ragione dei sensibili, a quali condizioni lo fanno e garantendo quale statuto ai sensibili stessi.

50 b 6. τὰ ... σώματα: la posizione marcatamente predicativa di σώματα ha una ragione filosofica importante: il ricettacolo non recepisce i corpi, ma le proprietà che qualificano porzioni del ricettacolo, porzioni che a loro volta si configurano come corpi sensibili. Dunque, l'espressione non è decisiva a favore della lettura forte di 50 a 4-b 5 (*contra* Algra 1995, pp. 96-8), ma essa anticipa la descrizione del ricettacolo come πανδεχής (51 a 7) e, per estensione rispetto a quanto detto in precedenza riguardo agli elementi (46 d 7), esprime l'idea per cui tutti i sensibili *in quanto tali* hanno natura corporea.

50 c 7-e 1. ἐν ... ποθεν: i tre generi (cfr. 48 e 2-49 a 6) vengono riprodotti all'interno di un'immagine biologica: le idee corrispondono a un padre, il ricettacolo a una madre, ciò che ha generazione (dunque, ciascun sensibile e il sensibile nel suo insieme) a un figlio. È evidente l'assenza del demiurgo, che peraltro a 28 c 3 è in qualche modo associato al padre. Alcuni sostenitori di un'interpretazione letterale (ad es. Johansen 2004, p. 81) hanno concesso che questo sia l'indizio testuale più forte a favore di un'interpretazione metaforica della figura del demiurgo, in particolare della sua coincidenza con l'intelligibile (Ferrari 2007a, pp. 162-3). Secondo una contro-obiezione *standard* (ad es. Gill 1987, p. 38), in questo passo sarebbe in questione il precosmo, il che spiegherebbe l'assenza del demiurgo. Mi pare però che un simile argomento poggi su presupposti deboli: anche ammettendo questa ipotesi, tutt'altro che scontata (cfr. la nota a 48 b 3-5), la distinzione dei generi e la descrizione di natura e capacità del ricettacolo devono valere *anche* per il cosmo. Altrettanto debole mi pare la spiegazione secondo cui il demiurgo sarebbe qui implicitamente considerato

(Johansen 2004, pp. 81-2), mentre mi pare più verosimile ipotizzare che Timeo stia qui isolando *logicamente* l'interazione tra idee, sensibili e ricettacolo (Karfik 2007). Questa prospettiva può essere elaborata ulteriormente. In linea di principio, il fatto che Platone impieghi la stessa immagine in contesti diversi non implica che essa abbia in entrambi i casi la stessa funzione. A 28 c 3 la causa, sia o meno associata al demiurgo, è padre e artefice perché produce il cosmo impiegando le idee come paradigma, il che implica che anche nel primo caso le idee sono tenute in considerazione, pur giocando lì il ruolo di modello per il demiurgo. Questo passo è allora coerente con 28 c 3 a condizione che qui Timeo voglia soffermarsi su una specifica *funzione* che le idee hanno nella generazione del sensibile. Non a caso, Platone insiste qui sul fatto che le idee esercitano una funzione causale rimanendo come modello a cui i sensibili tendono ad assimilarsi. Vi sono pertanto due sensi complementari in cui l'intelligibile è padre del sensibile (da un lato, come causa artigianale, nel quadro dell'opera provvidenziale del demiurgo; dall'altro, come modello a cui il cosmo tende ad assimilarsi), sensi che non possono essere confusi – almeno, sul piano letterale del racconto – perché mentre il primo garantisce che le idee possano essere strumenti per dare forma al cosmo, il secondo indica in che modo il cosmo tenda poi a riprodurre tali modelli. D'altro canto, la descrizione del ricettacolo come madre apparentemente contrasta con quella come nutrice. Di per sé sembra naturale leggere questa immagine come volta a enfatizzare la neutralità del ricettacolo rispetto al risultato (Miller 2003, pp. 106-9), ma a 91 a 4-d 5 la madre, pur contribuendo in modo minimo alla generazione, ha almeno una predisposizione naturale a portare a termine la generazione e a unirsi al padre. Ciò suggerisce che qui Timeo voglia piuttosto sottolineare la cooperatività del ricettacolo, ovvero la sua capacità di mettersi al servizio della generazione (Broadie 2012, pp. 194-5), il che non contraddice (anzi, conferma) la descrizione del ricettacolo come nutrice (49 a 5-6) o come necessità persuasa dal demiurgo (48 a 2-5). Ancora, la descrizione dell'impressione sul sensibile sembra suggerire che siano propriamente le idee a essere recepite dal ricettacolo, il che però priverebbe le idee della loro trascendenza (con molte delle conseguenze illustrate, in forma aporetica, nella prima parte del *Parmenide*) o le sdoppierebbe in idee trascendenti e idee immanenti (ma cfr. la nota a 49 b 7-e 4). È certamente possibile supporre che qui *idea* sia impiegato in modo non tecnico, con un significato equivalente a "struttura" (Cornford 1937, p. 186), oppure si può supporre che Platone voglia sottolineare come le idee entrino nel sensibile nella misura in cui le proprietà sensibili ne sono immagini. Un'analisi complessiva della sezione può però aiutare a raffinare i termini della questione, considerando in primo luogo che l'esposizione è su questo aspetto esplicitamente ambigua: basti consi-

derare che a 50 b 6 Platone sembrerebbe parlare del ricettacolo come ricettivo di tutti i corpi (ma cfr. la nota *ad loc.*), mentre a 50 e 4-5 come ricettivo di tutti i generi. Se però il ricettacolo recepisce *tutto come corpo*, ovvero al livello ontologico proprio dei sensibili, la generazione implica *ogni volta* l'interazione tra il modello e il ricettacolo: il ricettacolo accoglie le idee nel senso che ammette di produrne immagini, il che genera delle imitazioni degli enti intelligibili (50 c 5); il meccanismo di impressione (50 c 5, d 4-6), a sua volta, prevede che gli intelligibili esercitino un'efficacia causale caso per caso e in relazione alle diverse proprietà sensibili prodotte, e in questo senso ciò che sopravviene e si dilegua è l'imitazione dell'idea *in* un sensibile (50 c 2-6), ovvero una delle molte proprietà il cui possesso rende di volta in volta un sensibile come è. Così, nel ricettacolo sono presenti sempre e solo *i risultati* dell'impressione (si notino l'uso del *nomen rei actae* ἐκτύπωμα a d 4 e la diatesi passiva del participio ἐκτυπούμενον a d 6), unici oggetti a poter essere vari di per sé e produrre percezioni visive di varietà (d 5): in altri termini, il ricettacolo recepisce le idee *come modelli dell'impressione*, al modo in cui si può affermare che uno specchio recepisce l'oggetto riflesso nel momento in cui ne restituisca l'immagine. Se così non fosse, del resto, l'affermazione seguente non avrebbe senso: il sopraggiungere di un corpo come imitazione di un'idea sarebbe impossibile se già quel corpo fosse presente nel principio, mentre è del tutto plausibile che un'idea sopraggiunga (nei termini illustrati) a un sensibile già strutturato.

50 e 1-51 a 1. ὅμοιον ... ἀπεργάζονται: se il ricettacolo già possedesse una propria forma o avesse una propria qualità, sarebbe impossibile riprodurvi in modo accurato una certa forma – o un certo *set* di forme –, perché il meccanismo di imitazione sarebbe inficiato e contaminato dalle proprietà intrinseche del ricettacolo. A conferma di quanto suggerito nella nota precedente, il lessico artigianale non scompare, ma viene adattato al *focus* del passo: come un artigiano per poter dare forma ai suoi prodotti deve disporre di un materiale neutro, così il ricettacolo deve essere privo di ogni forma pregressa perché possa entrare a contatto con le idee *grazie all'attività demiurgica*. In altri termini, la funzione delle immagini artigianali in questo contesto potrebbe essere quella di ricordare implicitamente il più ampio quadro cosmogonico descritto nella prima parte del racconto. Al contempo, nel contesto di un'interpretazione letterale, l'affermazione di Timeo non implica che, al momento della generazione del cosmo, non possa esserci alcun contatto pregresso tra il ricettacolo e le idee, ma che qualsiasi qualificazione attribuibile al ricettacolo (ovvero, qualsiasi proprietà sia portata da qualsiasi porzione di ricettacolo) dipenderà dalla partecipazione alle idee e non da proprietà intrinseche del ricettacolo (il che ha conseguenze cruciali: cfr. 52 d 2-53 c 3).

50 e 4-5. εἰδῶν ... γένη: per superare le difficoltà indicate nella nota a 50 c 7-e 1, si tende tradizionalmente – e in modo piuttosto macchinoso – a considerare qui genere e forma come riferimenti a generi e specie concreti e non come generi ideali o idee. La spiegazione fornita nella nota a 50 c 7-e 1 consente però di mantenere una semantica ontologicamente forte senza implicare che le idee siano *nel* ricettacolo: esso recepisce le idee (*eide* e *gene*, qui equivalenti) nei due sensi, perché partecipa delle idee *e* perché è portatore delle loro immagini. Del resto, la lettura alternativa (per cui il ricettacolo recepisce *solo* le imitazioni) mi pare qui poco efficace, perché la *uariatio* è difficilmente spiegabile in riferimento ai generi dei sensibili, mentre è usuale rispetto agli intelligibili.

51 a 1-3. ταὐτὸν ... εἰδῶν: la sequenza τὰ (τῶν) πάντων ἀεί τε ὄντων, tràdita univocamente dai testimoni primari, è con ogni probabilità corrotta, perché τε non può essere reso efficacemente (Taylor 1928, p. 329). Tra le varie proposte, mi pare che la correzione τὰ τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων (formulata per la prima volta, al meglio della mia conoscenza, in Wagner 1853, pp. 80-2) sia filosoficamente efficace, relativamente economica, e soprattutto supportata dal parallelo a 37 a 1 (cfr. già Cook Wilson 1889, p. 92). Traduco ἀφομοιώματα con «copie somiglianti» per mantenere una continuità lessicale con il verbo ἀφομοιόω, usato poco sopra (50 d 1, e 3) e tradotto «assimilare/assimilarsi». In modo estremamente sottile, Timeo ribadisce che il ricettacolo, nel recepire i corpi (nel senso di 50 b 6), lo fa in *tutta* la propria estensione: se l'estensione è esaurita dai sensibili, non si dà parte del ricettacolo che non corrisponda a un sensibile, dunque il cosmo e il ricettacolo sono coestensivi (cfr. anche 32 c 5-33 b 1).

51 a 4-b 1. διὸ ... ψευσόμεθα: Timeo può a questo punto fornire una serie di caratterizzazioni intrinseche del ricettacolo in modo relativamente diretto, producendo al contempo una serie di caratterizzazioni comparative rispetto ai sensibili e all'intelligibile:

– «invisibile»: condizione necessaria per la visibilità è la presenza del fuoco (31 b 5), che però non si produce *di per sé* nel ricettacolo, o almeno non in modo compiuto. Dunque, il ricettacolo mancherà anche delle altre proprietà garantite dagli elementi, ad esempio la tangibilità, il che a sua volta implica che, almeno definizionalmente, esso è di per sé diverso dal σωματοειδές (cfr. 31 b 4-5). Se dunque da un lato esso accoglie tutti i sensibili come corpi (essendo πανδεχής), dall'altro non è un corpo, ma, pur essendo invisibile, è diverso dall'intelligibile, perché, partecipandone, non può coincidere con esso;

– «priva di figura»: se il principio avesse di per sé una figura, esso non potrebbe recepire e riprodurre in modo efficace le forme dei sensibili (50 e 1-51 a 1). Al contempo, l'essere ἄμορφον distingue il ricettacolo, a diversi livelli, sia dal sensibile sia dalla forma: il primo ha

una figura nel senso che ha come proprietà, al livello sensibile, la figura espressa da una certa forma; il secondo, invece, è pensabile come il modello di una certa figura;

– «che tutto recepisce»: il ricettacolo è tale per ciascun sensibile, ma al contempo è *interamente* soggetto a recepire (51 a 1-3) e recepisce l'intero intelligibile (la traduzione tenta di mantenere questa duplice prospettiva). È stato suggerito in modo convincente che l'introduzione del termine πανδεχής segnali un ruolo cosmologico più che ontologico del ricettacolo (Broadie 2012, pp. 224-5): concludere la sezione con un riferimento alla funzione complessiva del ricettacolo pare in effetti evidenziarne la capacità di ricezione globale, che è condizione necessaria (anche se non sufficiente) per poter considerare il cosmo come completo e ben organizzato;

– «partecipa ... dell'intelligibile»: *pace* Cornford 1937, pp. 187-8, non mi sembra ci sia alcuna ragione per intendere l'espressione in senso gnoseologico, secondo il quale il ricettacolo si coglierebbe con un'apprensione intellettuale: certamente il suo statuto è dedotto razionalmente (52 b 1-5), ma qui il partecipare dell'intelligibile è appaiato alla capacità di recepire, il che rimanda alla sua relazione con le idee. In merito cfr. anche Aristotele, *Phys.* IV 2, 209 b 11-6 e Introduzione, par. 17.

Dicendo tutto ciò, peraltro, Timeo sa di «non essere nel falso», dunque di dire il *vero* – e in modo enfatico, come suggerito dalla litote: ancora una volta il racconto di Timeo si rivela, almeno rispetto ad alcuni suoi blocchi e grazie a una specifica struttura argomentativa, molto più saldo epistemologicamente di quanto spesso ritenuto (cfr. ancora la nota a 29 b 3-d 3).

51 a 6. μήτε ὅσα ... γέγονεν: su questa espressione ha insistito Buckels 2016 per escludere che il ricettacolo sia da intendere anche come materia sulla base dell'uso di ἐκ, preposizione impiegata anche nell'immagine dell'oro (50 a 6). Tuttavia, il ragionamento regge solo assumendo che il miglior candidato come riferimento dell'espressione «quelli da cui essi l'hanno avuta» sia appunto un principio *puramente* materiale, il che è del tutto arbitrario e in fondo suggerisce una circolarità nell'argomento. È dunque più economica la soluzione proposta già da Cornford 1937, p. 186 nt. 3: Timeo vuole evitare che si possa supporre che eventuali componenti spazio-materiali determinate, più semplici dei corpi (ad es. i triangoli che andranno a comporre i solidi elementari), possano essere chiamate in causa come principî.

51 b 2-6. Καθ' ... δέχηται: dopo aver descritto esplicitamente il ricettacolo tracciando una chiara distinzione rispetto ai sensibili («a partire dalle cose dette»), Timeo può risolvere il problema posto a 49 a 6-e 4, relativo al rapporto tra elementi e ricettacolo. Egli non solo riprende l'idea per cui il principio spazio-materiale è ricettacolo necessario per i sensibili e ogni elemento sensibile è un *toiouton*, afferman-

do che il fuoco sensibile è in realtà la manifestazione di una proprietà in altro (cfr. già 49 b 7-e 4; Harte 2010, p. 137, associando il passo a 52 d 4-e 1, vi legge una descrizione del precosmo, ma Timeo invita esplicitamente a trarre conclusioni da quanto precede e il rapporto tra principio e sensibili vale in ogni caso anche nel cosmo propriamente ordinato), ma aggiunge che a essere portatrice delle proprietà degli elementi è di volta in volta una porzione del ricettacolo in quanto partecipa di una specifica idea. Ciò in ogni caso non esclude una partecipazione molteplice, al contrario: ciascun sensibile è tale in quanto portatore di un *set* di proprietà grazie a una partecipazione multipla. In questo senso, la precedente descrizione riassuntiva e questa sua applicazione specifica hanno un'evidente funzione di ponte verso il passo seguente, che mette a tema la necessità dell'esistenza delle idee e il loro rapporto con il sensibile.

51 b 6-e 6. λόγῳ ... τι: l'argomento sul rapporto tra idee e sensibili è volto a chiarire se è realmente necessario che le idee esistano (al fianco di sensibili e ricettacolo) e in che modo possiamo averne conoscenza, ma sarà anche la base per individuare la modalità conoscitiva attraverso cui si coglie il ricettacolo (51 e 6-52 d 1) – per questa segmentazione del testo e un'ampia discussione delle due parti cfr. anche Broadie 2012, pp. 204-23. Timeo attribuisce alla distinzione un rigore particolare (b 6-7), probabilmente in opposizione alle immagini dell'oro e della cera impiegate in precedenza, e d'altro canto, chiarendo che il discorso verterà ancora sugli elementi (περὶ αὐτῶν: b 7), pone questo argomento come parallelo e complementare a 49 b 7-e 4. Ora, benché la distinzione di due livelli di realtà (intelligibile e sensibile) sia già stata introdotta nel proemio (27 d 5-28 a 4) e sia canonica nei dialoghi, la sequenza non è solo una ricapitolazione, e non a caso Timeo la apre presentando esplicitamente l'esigenza di dimostrare nuovamente l'esistenza dell'intelligibile (b 6-c 5). In realtà la struttura dell'argomento suggerisce per questo passo una funzione anche più specifica: mentre all'inizio del racconto la dimostrazione era svolta in base a determinate esigenze cosmologiche e caratterizzava epistemologicamente i due ambiti ontologici distinti, qui il ragionamento è inverso, perché prende le mosse dalla distinzione di due modalità conoscitive e si basa sull'esigenza che vi sia una conoscenza salda, dunque oggetti che possano garantirla. Timeo procede così con un *modus ponens*, per cui: a) se intellezione e opinione/percezione sono diverse tra loro, allora c'è un oggetto specifico per l'intellezione; b) ma intellezione e opinione/percezione sono diverse tra loro; c) dunque c'è un oggetto specifico per l'intellezione. Perché l'argomento sia conclusivo è necessario accettare due premesse, ovvero che facoltà differenti implicano l'esistenza di oggetti differenti e che intellezione e percezione sono diverse tra loro per le rispettive condizioni e i rispettivi meccani-

smi di produzione (e 1-2). Timeo può però legittimamente considerare queste condizioni come ampiamente condivise e condivisibili: esse non implicano già l'esistenza delle idee, ma solo che a livello semantico intellezione e opinione/percezione siano "analiticamente" diverse e che scaturiscano da meccanismi diversi – idea attribuibile persino a personaggi come Gorgia (*Gorg.* 454 c 6-d 3) e Menone (*Men.* 97 c 4-d 3). Il vantaggio principale di questo nuovo argomento consiste pertanto nel fatto di stabilire l'esistenza dell'intelligibile a partire proprio da condizioni ampiamente condivise e di trovare così una salda base per descrivere l'accesso conoscitivo che si può avere rispetto al terzo genere (il fatto che l'argomento implichi la necessità di un ricettacolo in virtù dell'irriducibilità del sensibile all'intelligibile non può indurre a considerare questo come fine dell'argomento, *pace* Reynolds 2008, pp. 97-8).

51 b 8. λέγομεν: è plausibile che la prima persona plurale alluda semplicemente alla convergenza di Timeo e dei suoi uditori (o almeno Socrate) sulla dottrina delle idee (cfr. ad es. *Phaed.* 75 d 2 per un plurale con funzione analoga), ma pare preferibile supporre che essa sia impiegata, come subito sotto (c 1), per indicare modalità di cognizione e riferimento linguistico condivisi e comuni – il che contribuisce evidentemente a rafforzare l'argomento che verrà proposto.

51 c 3-4. παρὰ ταῦτα οὐδαμῇ: l'espressione, tradotta in modo letterale, non implica che le idee siano in un luogo: Timeo può impiegare un'immagine esplicitamente spaziale al solo fine di *superarla.*

51 c 4-5. εἶδος ἑκάστου νοητόν: l'espressione (cfr. anche *Phaed.* 101 c 3-4, *Parm.* 133 c 3-4) non può fare riferimento all'idea propria di ciascun individuo (che evidentemente non è contemplata nell'ontologia platonica): essa fa piuttosto riferimento al fatto che c'è un'idea per ciascuna proprietà posseduta dagli individui – ad esempio, un essere umano *specifico* è tale perché partecipa di un certo numero di idee che ne determinano le proprietà, solo una delle quali è "essere umano" (introdurre nella traduzione il termine "proprietà" avrebbe però comportato una manipolazione eccessiva, dunque ho scelto "oggetto", da intendersi in senso debole da un punto di vista ontologico; cfr. anche la nota a 50 c 7-e 1). L'aggettivo νοητόν non è superfluo, perché indica la dimensione epistemologica delle idee, sulla quale si basa la successiva dimostrazione.

51 c 5. τὸ ... λόγος: se private di consistenza ontologica e – *a fortiori* – di efficacia causale, le idee finiscono per essere solo nomi: si tratta di un'implicazione che Platone non esita a riconoscere (cfr. anche *Parm.* 133 c 8-d 5), ma che nega già nella sua formulazione attraverso un *modus irrealis* (reso con l'aggiunta di «per assurdo»).

51 c 5-d 2. οὔτε ... ἄν: un discorso non deve solo esprimersi correttamente, ma deve anche farlo secondo una misura corretta (cfr. *Pol.* 284 d 1-9). Non ci sono dubbi o esitazioni da parte di Timeo nel me-

rito della questione, ma vi è anche la consapevolezza della necessità di una dimostrazione appropriata e chiara. Un simile approccio conferma quanto più volte già emerso (cfr. partic. 40 d 6-e 3): all'interno del racconto sono presenti almeno alcune sezioni la cui affidabilità epistemologica non è negoziabile.

51 d 3. ψῆφον: un piccolo sasso rotondo impiegato in una serie di operazioni, tra cui le votazioni, per cui in contesti opportuni il termine finisce per indicare direttamente il «voto».

51 d 3-7. εἰ ... βεβαιότατα: il bersaglio polemico potrebbero essere i sostenitori della teoria del flusso per come esposta nel *Teeteto* (151 d 7-152 e 10, con Fronterotta 2003, p. 273 nt. 205; per il rapporto tra la sezione sul ricettacolo e la teoria del flusso del *Teeteto* cfr. partic. Gill 1987). Tuttavia, se si considera che questa prospettiva consegue direttamente dall'incapacità di concepire l'intelligibile, l'obiettivo polemico di Platone è ben più ampio e si estende, di fatto, a *tutti* i suoi predecessori (Platone è consapevole di essere il primo a introdurre tale realtà e la relativa causalità: cfr. *Phaed.* 99 d 4-102 a 1) o in ogni caso a chiunque non vincoli il flusso del sensibile introducendo l'intelligibile (Miller 2003, pp. 116-38).

51 e 1-4. δύο ... μεταπειστόν: rispetto a 27 d 5-28 a 4 si aggiunge un riferimento alla produzione di intelletto e opinione vera, e in particolare alla persuasione: il primo ne è insensibile, e per questo è saldo, mentre la seconda contrae con essa un rapporto stretto, da cui deriva la sua instabilità (cfr. partic. *Men.* 97 c 4-98 a 8). Sembra così stabilita una continuità tra l'origine della percezione e quella della realtà che ne è oggetto, ovvero il sensibile: come la necessità, di per sé priva di razionalità, è persuasa dall'intelletto in vista della generazione del cosmo (48 a 2-5), così la forma di conoscenza che si può avere del cosmo sensibile è soggetta alla persuasione.

51 e 5-6. καὶ ... τι: la formulazione potrebbe anche suggerire che, mentre gli dèi partecipano completamente dell'intelletto, un essere umano può costitutivamente avere a esso un accesso limitato (βραχύ τι), il che potrebbe condurre ad affermare che l'essere umano non ha accesso alla conoscenza salda degli intelligibili. Mi pare però ben più plausibile il senso espresso dalla traduzione proposta: mentre gli dèi hanno per natura e sempre un'intellezione dell'intelligibile, questa è concessa *solo* ad alcuni esseri umani (ovvero, solo a una piccola parte del genere umano), senza che questo implichi che le modalità attraverso cui essa si esplica nei due casi siano le stesse. A favore di questa lettura, linguisticamente più naturale, giocano infatti almeno due aspetti. In primo luogo, a essere opposta all'intellezione non è l'opinione in generale, ma l'opinione vera, il che implica che l'intellezione in questione debba essere qualcosa di strutturalmente superiore rispetto a *qualsiasi tipo* di opinione vera e che essa colga in effetti l'intelligi-

bile. In secondo luogo, è la stessa struttura drammatica del dialogo a suggerire che almeno *un* essere umano, Timeo, abbia una conoscenza sufficiente non solo dell'intelligibile, ma anche del suo statuto ontologico ed epistemologico, delle sue dinamiche interne e dei meccanismi di partecipazione in cui è coinvolto. Persino apparenti formulazioni più caute non implicano alcuno scetticismo da parte di Timeo: a 50 c 6, ad esempio, Timeo rimanda la discussione dei meccanismi di partecipazione, ma non nega in nessun modo di conoscerli.

51 e 6-52 a 7. τούτων ... περιληπτόν: la discussione comparativa dei due generi consente di chiarirne aspetti cruciali di difformità ontologica. Il genere delle idee non è soggetto a perire, mentre quello sensibile «incorre in distruzione», e i due caratteri si associano a diverse condizioni relativamente alla generazione: il primo non conosce generazione, mentre il secondo, *proprio perché generato* (e non in quanto sensibile), è destinato a distruggersi (il che si applica non solo ai singoli sensibili ma anche, in linea di principio, al cosmo intero e alle divinità generate: cfr. 41 a 7-b 6). C'è però di più, perché il sensibile è generato in un senso specifico (52 a 4-7). Secondo alcuni interpreti (partic. Algra 1995, pp. 95-6) questa descrizione incoraggia a considerare i sensibili non come proprietà, o *bundles* di proprietà, ma come istanze o oggetti in senso forte. Mi pare invece che essa fornisca un'evidenza schiacciante a favore dell'idea opposta, per cui i sensibili sono privi di identità distintiva e possono essere ridotti a *bundles* di proprietà che si distruggono e generano continuamente in funzione del movimento locale. Il tratto fondamentale qui ascritto ai sensibili è infatti il loro essere generati e soggetti a movimento locale (πεφορημένον ἀεί ad a 6, cfr. anche 49 e 5 e poi 52 c 3, 52 e 4-5; *pace* Cherniss 1954a, pp. 120-1 nt. 9, qui il verbo φορέω indica la condizione dei sensibili come intrinsecamente – per questo l'uso del perfetto – sottoposti a movimento locale; cfr. LSJ, s.v. e Gill 1987, p. 43). La generazione di un sensibile è infatti legata alla sua collocazione: il modo in cui un sensibile è generato e sempre soggetto a movimento è che ogni sensibile, generato e soggetto a movimento, si genera e distrugge in funzione di ogni movimento locale lo riguardi, poiché generazione e distruzione avvengono di volta in volta al prodursi di un movimento locale da un luogo all'altro (52 a 6-7, per cui cfr. Ademollo 2018, pp. 67-9 e in generale ancora la nota a 49 b 7-e 4). Pertanto un sensibile non può "attraversare" il ricettacolo e permanere ciò che è, il che rende peraltro ben comprensibile in che senso il ricettacolo fornisca una sede a ciascun sensibile (cfr. la nota seguente). Per la compatibilità di questa posizione con la struttura atomico-geometrica dei corpi cfr. la nota a 81 b 4-d 4.

52 a 4-5. τὸ ... δεύτερον: l'omonimia tra le idee e le relative proprietà sensibili (per l'uso di ὅμοιον cfr. già 49 e 5) è talvolta impiegata da Platone come strumento argomentativo per indurre interlocutori

dei dialoghi a convergere sul fatto che, se vi sono più oggetti che condividono un nome, dovrà esserci una realtà in sé propriamente portatrice di questo nome (cfr. ad es. *Phaed.* 78 d 1-e 4). Al contempo, lo stesso Platone è consapevole dei limiti di una simile affermazione: da un lato, non sempre una specie definibile in qualche modo, riconducibile a un'idea, corrisponde a un nome (*Pol.* 261 e 1-262 c 1); dall'altro, qualora il rapporto ontologico di partecipazione fosse rimosso, si potrebbe addirittura mantenere un'omonimia tra realtà sensibili e idee, che in questo caso sarebbero ridotte a meri oggetti linguistici (cfr. *Parm.* 133 d 3-5 e già 51 c 5). Tutto ciò incoraggia a considerare il rapporto di omonimia come una relazione debole, garantita solo dalla somiglianza ma incapace di assicurare a sua volta la somiglianza. La ragione per cui Timeo insiste su questo aspetto deve dunque essere che due oggetti omonimi, qualunque sia la natura dell'omonimia, non sono lo stesso oggetto, dal che scaturisce la necessità della separazione asimmetrica dell'intelligibile (cfr. anche Devereux 1994, pp. 64-5).

52 a 8-b 1. τρίτον ... πᾶσιν: solo a questo punto conclusivo della trattazione sul ricettacolo Timeo introduce il termine a cui esso è comunemente associato, *chora*, che traduco con «spazio» seguendo un uso tradizionale (Taylor, Cornford, Johansen, Zeyl, Fronterotta), benché «luogo» sia un'alternativa plausibile; ampie discussioni in Algra 1995, pp. 33-8, Pradeau 1995, Harte 2002, pp. 253-8, e Introduzione, par. 17 (non c'è invece giustificazione linguistica per la traduzione di Brisson 1995, «matériau», nonostante Brisson 2003). Ciò non implica, tuttavia, che il ricettacolo sia uno spazio assoluto, ovvero vuoto: non solo Platone rifiuta recisamente l'esistenza del vuoto di per sé (cfr. la nota a 58 b 2-c 4), ma il termine *chora* indica uno spazio occupato da qualcosa, o che si presta naturalmente a essere occupato da qualcosa e che addirittura fornisce sostentamento a ciò che lo occupa (come una nutrice: cfr. 49 a 4-6), senza che per questo lo spazio in questione sia ridotto a ciò che lo occupa (cfr. partic. Algra 1995, pp. 83-4, Harte 2002, pp. 258-60, Ferrari 2007b, Zeyl 2010, pp. 119-24, Fronterotta 2014a; come ovvio, ma ben sottolineato da Sattler 2012, in questi termini il ricettacolo *di per sé* non è ancora propriamente spazio fintanto che esso non accoglie dei sensibili, cosa che tuttavia accade sempre sia nel precosmo sia nella dimensione cosmica: in questo senso il ricettacolo può essere considerato come una fondazione metafisica dello spazio). Una simile descrizione è compatibile con quella del ricettacolo come *ciò in cui* si generano e distruggono i sensibili (partic. 49 e 7, 52 a 6-7), ma parrebbe opporsi all'immagine dell'oro (50 a 4-b 5), e per questo alcuni studi hanno sostenuto l'una *o* l'altra interpretazione (richiamandosi anche alle critiche di Aristotele, per le quali cfr. partic. Keyt 1961, Miller 2003, pp. 93-8, Gregory 2003b; Johansen 2004, pp. 132-6, ha suggerito che l'identificazione aristotelica tra *chora* platonica

e materia può essere compatibile con una concezione spaziale del ricettacolo): per una critica a ciascuna delle due posizioni "estreme" cfr. Algra 1995, pp. 76-92, a cui si possono aggiungere Miller 2003 e Buckels 2016 a sostegno (in prospettive diverse) dell'identificazione con lo spazio; una recente critica all'ipotesi di una natura spaziale in Beere 2016. Se però la nozione di spazio non implica uno spazio assoluto né quella di materia implica corporeità (ovvero, l'essere un corpo: cfr. la nota a 51 a 4-b 1), è probabile che Platone non volesse distinguere in modo deciso le nozioni in questione (cfr. partic., pur con declinazioni differenti, Johansen 2004, pp. 117-36, Zeyl 2010, Harte 2010, pp. 134-8, Fronterotta 2014b): ogni sensibile è una porzione di ricettacolo, ovvero di un principio spazio-materiale, qualificata da un *set* di proprietà grazie alla partecipazione alle idee, il che configura quella porzione *di* spazio, ovvero una sede appropriata, *come* un corpo. Una simile lettura evita di intendere la funzione di ricezione come quella di un contenitore (conclusione che si dovrebbe trarre se si considerassero i sensibili come collocati *nello* spazio; cfr. già la nota a 50 a 4-b 5), è coerente con l'idea per cui i sensibili sono privi di identità nel movimento locale (51 e 6-52 a 7) e rende senso dell'introduzione della nozione di ἕδρα («sede»; la traduzione rende l'idea, implicita nel termine e adeguata alla narrazione, per cui ogni corpo trova una sede specifica in una parte della *chora*, che ha un'estensione proprio perché non è spazio assoluto: cfr. ad es. Euripide, *Bacch.* 925-31, con Algra 1995, p. 36, Johansen 2004, pp. 127-9). Ogni sensibile consiste dunque nella configurazione secondo certe proprietà di una *parte* di principio, che rappresenta la sede specifica di un sensibile (51 b 4-5), ma la sede stessa non è una parte di principio distinta che si muove localmente (ad es. da A a B) al suo interno, bensì è la porzione di principio che di volta in volta – cioè a ogni generarsi in A di un sensibile e al suo perire *già in A* nel momento in cui esso si generi in B – viene configurata dalle proprietà (cfr. partic. 52 a 6-7). D'altro canto, il recepire queste dinamiche non incide sui caratteri intrinseci del ricettacolo. In particolare, esso è eterno (ἀεί: a 8), anche se ciò vale in un senso diverso da quanto possa dirsi sia del cosmo sensibile sia delle idee: le idee sono eterne nel senso specifico che sono al di là della temporalità (cfr. la nota a 37 d 1-7), il che non può applicarsi propriamente al ricettacolo, che accoglie il movimento locale e il tempo stesso; d'altro canto, esso non è perpetuo *come* il cosmo sensibile, perché non è in linea di principio passibile di distruzione – e, nella prospettiva di una lettura temporale della cosmogenesi – preesiste al cosmo. Ciò non crea problemi né dal punto di vista terminologico né da quello filosofico: non ammettendo composizione, il ricettacolo non ammette neanche distruzione e sussiste in qualsiasi dimensione cronologica (o precronologica) sia considerato. Pertanto, chiarire che il ricettacolo non ammette corruzione

(a 8-b 1) vuole sottolineare in modo più specifico che il perire dei sensibili non ha nessuna implicazione per il ricettacolo (ciò mi spinge a non adottare la costruzione proposta da Taylor 1928, p. 343, secondo cui ἀεί sarebbe qui da tradurre come «di volta in volta»).

52 b 1-5. αὐτὸ ... εἶναι: il ricettacolo non può essere colto attraverso la percezione perché ciò che percepiamo sono solo i sensibili; pertanto, l'unica via attraverso cui esso può essere colto è quella del ragionamento. Al contempo, il ragionamento è tale perché ha un oggetto specifico, intrinsecamente saldo, stabile e razionale, che lo rende a sua volta stabile, razionale e certo (il termine λογισμός è spesso impiegato da Platone in un senso pregnante, in riferimento alla causa e all'intelligibile: cfr. *Men.* 98 a 4-5, *Parm.* 129 e 5-130 a 1, *Phaed.* 79 a 3, *Phaedr.* 249 b 6-c 4), il che non si può applicare al ricettacolo, che è invece privo di figura e di razionalità intrinseca. Dunque, se secondo un principio realista si considera l'oggetto rispetto a cui un atto cognitivo si produce come determinante per la natura dell'atto stesso, il ragionamento sul ricettacolo sarà «spurio» sia in senso letterale (cioè bastardo: anziché avere l'origine propria del ragionamento, esso ne ha una ben meno stabile e salda), sia in senso metaforico, perché esso non procede per apprensione, ma secondo un ragionamento indiretto che è stato considerato come una deduzione derivata da una necessità logica (Zeyl 2010, p. 120 nt. 7; Cornford 1937, pp. 193-4, lo identifica invece con un procedimento per astrazione) ed è stato accostato, con buone ragioni, al cosiddetto "argomento delle scienze" (Reshotko 1997, che tuttavia mi pare trarne inappropriate conclusioni pessimistiche). Il ragionamento spurio lascia dunque spazio all'uso di immagini o analogie (Introduzione, parr. 15 e 17), ma non coincide del tutto con esse (*contra* Algra 1995, pp. 79-81): alcuni passaggi argomentativi sono, come visto nelle sezioni precedenti, particolarmente stringenti, e Timeo sa di affermare il vero (51 a 4-b 1; ciò rende inoltre implausibile l'ipotesi di Sayre 2003, per cui la discussione del ricettacolo è programmaticamente incoerente). Per questo il ricettacolo stesso (e non il ragionamento, come invece alcune traduzioni suggeriscono: ma πιστόν deve riferirsi, come ἁπτόν, ad αὐτό) è a stento credibile e lo cogliamo come in un sogno: la sua presenza è dedotta dal ragionamento, ma la razionalità umana non è in grado di coglierne pienamente i caratteri perché il suo statuto ontologico, pur superiore a quello dei sensibili, non lo consente. La deduzione propria del ragionamento spurio sembra dunque questa: dato il presupposto per cui ogni ente sensibile – quindi corporeo – è privo di autoidentità e si genera e distrugge collocandosi in una sede, è *necessario* dedurre l'esistenza di un ricettacolo della generazione. È però evidente che un simile ragionamento si fonda su quanto già dimostrato ed eccede l'esigenza puramente ontologica di consentire l'istanziarsi delle idee (aspetto enfatizzato, tra gli altri,

da Cornford 1937, p. 196, e Lee 1966), avendo in primo luogo la funzione cosmologica (Broadie 2012, pp. 197-233) di fornire una cornice unitaria e organica alla generazione e alla corruzione che caratterizzano il sensibile (fenomeni che, peraltro, Timeo considera complessivamente come il nutrimento del cosmo nella sua interezza: 33 c 6-d 3). In ogni caso, la descrizione del terzo genere ricalca, nella sua struttura complessiva, quella dei precedenti, e indica in che condizione esso si trovi rispetto ai caratteri che erano stati attribuiti agli altri (tre livelli analoghi sono individuati anche da Cornford 1937, pp. 193-7; nella tabella riproduco i termini per come tradotti):

	Intelligibile	*Sensibile*	*Ricettacolo*
Statuto ontologico	Ingenerato e indistruttibile, proprio di enti in sé, immobili ed eterni	Generato e distruttibile, proprio di oggetti passibili di costanti generazione e distruzione, necessariamente collocati in una sede	Eterno, esente da corruzione, procura una sede agli enti generati.
Statuto epistemologico	Intellezione accompagnata da un ragionamento vero e priva di percezione	Opinione vera accompagnata da percezione e priva di ragione	Ragionamento spurio non accompagnato da percezione

Il ricettacolo condivide alcuni importanti aspetti con l'intelligibile: è anch'esso ingenerato e imperituro e gli è estranea la percezione, ma può essere colto con un ragionamento, benché spurio. Ciò è coerente con il fatto che, in quanto *touto*, da un punto di vista ontologico il ricettacolo abbia una stabilità maggiore del sensibile, che è solo un *toiouton* (49 b 7-50 b 5). Non mi sembra però che Platone voglia con questo suggerire che il ricettacolo è una realtà propriamente intermedia (così Fronterotta 2003, p. 275 nt. 207): al contrario, è il sensibile a essere esplicitamente definito come realtà intermedia tra intelligibile e ricettacolo (50 d 3-4). Il punto è che l'articolazione fra i tre generi è complessa e sfaccettata e per questo deve essere analizzata da diverse angolazioni: l'identità eleva lo statuto del ricettacolo, ma rispetto al suo essere completamente privo di forma e di orientamento razionale esso ha valore inferiore rispetto al cosmo sensibile.

52 b 6-c 5. ταῦτα ... εἶναι: il passo presenta una difficoltà nella costruzione della sequenza ὡς ... φάντασμα (c 2-3), ampiamente discussa da Cornford 1937, pp. 370-1, e Cherniss 1956. Quest'ultimo ha efficacemente dimostrato che il nesso ἐφ' ᾧ γέγονεν deve significare qualcosa come «signify, be in reference to», il che tuttavia non in-

cide realmente sul significato: l'immagine non è esattamente ciò che essa significa, ovvero il suo modello. La soluzione di Cherniss è stata raffinata da Pendrick 1998, che seguo (e a cui rimando per un'ampia discussione e paralleli): per evitare un cambio di soggetto tra γέγονεν ed ἐστιν, il soggetto di entrambi i verbi deve essere εἰκών, il che spiega anche ἑαυτῆς, da leggere come genitivo di relazione. In questo quadro, considerando che gli infiniti γίγνεσθαι e εἶναι devono dipendere entrambi da προσήκει, le condizioni che consentono a un sensibile (immagine dell'intelligibile) di essere qualcosa sono il corrispondere a una sede e l'avere un qualche contatto con l'intelligibile: ogni sensibile, per sussistere, deve fare riferimento a due realtà che sono «qualcos'altro» (c 3-4) – non a caso l'intelligibile e il ricettacolo ne sono padre e madre (50 d 2-e 1). In questo modo Timeo da un lato riprende una serie di aspetti del rapporto tra sensibile e ricettacolo (in particolare il legame tra le continue generazione e distruzione e il movimento locale), dall'altro sottolinea in che modo ciò si correli alla loro dipendenza dalle idee in quanto immagini completamente dipendenti dal modello (sulla duplice dipendenza del sensibile ha insistito Reynolds 2008).

52 c 5-d 1. τῷ ... γενήσεσθον: Timeo suggerisce una ragione per cui è impossibile cogliere in piena chiarezza alcuni aspetti dell'intelligibile (cfr. 50 c 6), in particolare quelli legati alla sua interazione con il ricettacolo: ciò dipende proprio dalla natura del ricettacolo e implica inoltre difficoltà nel descrivere compiutamente la partecipazione. E tuttavia, Platone non considera questo meccanismo del tutto oscuro: al contrario, in questo stesso passo torna a segnalare quali sono i requisiti formali perché esso produca istanze sensibili e a indicare qual è lo statuto dei sensibili rispetto agli intelligibili, quello di immagini in costante generazione e distruzione (49 b 7-e 4, 51 a 6-52 b 1). Una simile condizione non si addice invece agli intelligibili, perché secondo un discorso preciso – coerente con una deduzione analitica della loro natura – non si darà mai il caso che un'idea muti in un'altra (dunque, si identifichi con essa), ovvero che perda la propria identità (si tratta, cioè, della dichiarazione dell'assoluta autoidentità e permanenza di ciascuna idea – e non di un embrionale principio del terzo escluso, come suggerisce invece Brisson 1995, p. 251 nt. 380). Se questo è vero, tale carattere delle idee sarà ribaltato nel caso dei sensibili, il che spiega efficacemente in che modo il movimento costante dei sensibili implichi che essi non abbiano identità.

52 d 2-53 c 3. Sulla base della descrizione del ricettacolo Timeo può introdurre la densa sezione dedicata al precosmo: cfr. Introduzione, par. 18, e, in varie prospettive, Cornford 1937, pp. 197-210, Vlastos 1995a e 1995b, Cherniss 1954b, Silverman 1992, Harte 2010. La sezione riguarda la condizione che precede la generazione del cosmo (52 d 4, 53

a 7): un'interpretazione metaforica vedrà qui una descrizione analitica delle condizioni del cosmo nello scenario ipotetico dell'assenza o della partecipazione (ad es. Cornford 1937, pp. 209-10) o dell'azione del demiurgo, mentre una temporale tenterà di cogliere in che modo possa darsi *realmente* una dimensione in cui il demiurgo non ha ancora ordinato il cosmo. Tradizionalmente l'opzione metaforica è stata vista come particolarmente economica, perché l'ipotesi di un precosmo reale porta con sé una serie di problemi filosofici estremamente complessi (cfr. Introduzione, par. 18). Mi pare però che il passo ponga numerose difficoltà anche in una prospettiva metaforica e le soluzioni che proporrò sono volte a ridisegnare i termini entro i quali è possibile concepire un'ontologia del precosmo in entrambe le prospettive, con particolare attenzione per quella temporale.

52 d 2-4. Οὗτος ... γενέσθαι: Timeo stabilisce un'esplicita continuità tra la discussione precedente sul ricettacolo e il suo rapporto con gli elementi e la trattazione del precosmo: a essere considerati saranno solo gli "oggetti" qui menzionati, il che esclude la possibilità di spiegare il quadro precosmico introducendo altri attori (ad esempio l'anima cosmica o il demiurgo). Al contempo, già questa introduzione pone un evidente problema, ovvero in che senso possa darsi generazione anche *prima* della generazione dell'universo (o, in una prospettiva metaforica, indipendentemente da qualsiasi contatto del ricettacolo con il demiurgo e/o con l'intelligibile). Non credo sia possibile appellarsi all'eternità logica dei tre generi (ovvero al fatto che, dal momento che i tre generi esauriscono i livelli ontologici possibili, essi possono essere considerati come eternamente esistenti: Verdenius 1982): in questo caso l'indicazione della loro presenza precedentemente alla generazione dell'universo (sottolineata anche dall'opposizione tra εἶναι e γενέσθαι) avrebbe ben poco senso. Il problema si risolve invece considerando che la semantica della generazione nel *Timeo* fa riferimento, anche in relazione ai sensibili, a meccanismi di generazione e distruzione correlati al movimento del ricettacolo (51 e 6-52 a 7): ciò rende possibile tematizzare coerentemente una generazione precosmica come continuo prodursi e distruggersi dei sensibili precosmici, come quella nel cosmo riguarda il continuo prodursi e distruggersi dei sensibili (cfr. partic. le note a 51 e 6-52 a 7 e 53 b 1-5); cfr. anche la menzione della generazione nel tempo a 38 a 1-2 (che sembra implicare l'idea di una generazione non-nel-tempo) e l'analoga nozione di generazione tematizzata in *Phil.* 54 a 5-55 a 5.

52 d 4-e 1. τὴν ... πάσχουσαν: la rappresentazione del ricettacolo nel precosmo è in piena continuità con le sezioni precedenti, per cui i sensibili sono porzioni di ricettacolo configurate secondo alcune proprietà (49 b 7-e 4, 50 b 6, 51 e 6-52 a 7). E tuttavia, *pace* Gill 1987 e Sorabji 1988, pp. 32-6, come già osservato nei passi precedenti si-

mili descrizioni coglievano il modo in cui devono essere considerati i sensibili propriamente detti. Ciò vuol dire che il ricettacolo, di per sé privo di ogni qualità, forma o proprietà (51 a 4-b 1), *deve* comunicare anche nel precosmo con una causa che lo renda, porzione per porzione, infuocato, inumidito ecc. Questo ha una conseguenza cruciale per il prosieguo della sezione: i sensibili precosmici saranno in grado di produrre effetti (cfr. πάθη: d 6) direttamente legati alla loro specifica natura, che però a sua volta dovrà dipendere da una causa diversa dal ricettacolo. Dunque, da un lato deve esserci una causa esterna al ricettacolo che sia in grado di determinare in esso delle proprietà elementari precosmiche, ovvero le tracce degli elementi (53 b 1-5: non ancora gli elementi!), dall'altro il ricettacolo deve necessariamente essere condizionato a qualche titolo dalla presenza di questi sensibili precosmici – condizionamento che si esplicherà in un movimento privo di ordine (cfr. la nota seguente).

52 e 1-53 a 7. παντοδαπὴν ... γενέσθαι: la descrizione statica appena fornita diviene ora dinamica e porta con sé una serie di problemi. Non vi è parte del ricettacolo che non sia configurata secondo i sensibili precosmici (e 2-4): proprio come nel cosmo tutta l'estensione del principio si offre alla generazione dei sensibili, così nel precosmo l'intero principio è portatore, in porzioni differenti, delle proprietà precosmiche, che lo rendono, porzione per porzione, infuocato, inumidito ecc., poiché ogni sensibile precosmico esplica la propria capacità (*dynamis*), ovvero specifiche proprietà cinetiche e qualitative (cfr. anche 56 c 3-7 con Zeyl 2010, pp. 124-5). Ciò conduce ogni parte qualificata del ricettacolo a essere priva di equilibrio rispetto alle altre e in sé stessa: poiché nel cosmo ogni elemento esplica la propria capacità possedendo una struttura geometrica equilibrata, nel precosmo le proprietà, per essere prive di equilibrio, non potranno né avere una struttura geometrica come quella degli elementi né produrre movimenti razionali e finalizzati. È in questo quadro che va spiegato il movimento precosmico, che sembra inconciliabile con l'idea per cui l'unico principio di movimento è l'anima (*Phaedr.* 245 c 5-246 a 2, *Leg.* X 896 b 2-c 4). Questa apparente incompatibilità ha portato a una serie di ipotesi interpretative (ben riassunte già in Mohr 2005, pp. 121-3), alcune delle quali tentano di introdurre anche qui l'azione o di un'anima cosmica, ipotizzando la presenza di una sua componente irrazionale che qui verrebbe descritta in modo analitico (cfr. già Cornford 1937, pp. 209-10, in chiave eternalista), o di un'anima irrazionale (Skemp 1967, pp. 72-4), o ancora considerano i movimenti irrazionali come sottoprodotti non pianificati né pianificabili dei movimenti generati dall'anima cosmica (nel quadro di una lettura metaforica: cfr. Cherniss 1944, pp. 444-50, Tarán 1971, pp. 386-8). Contro queste opzioni depone però il fatto che in nessun modo il passo può implicare un riferimento all'anima cosmica

(cfr. la nota a 52 d 2-4), che queste interpretazioni introducono come *deus ex machina*. Una diversa strategia consiste nel limitare la portata dell'idea per cui l'anima è l'unico principio di movimento (ἀρχὴ κινήσεως), che si applicherebbe solo al movimento cosmico (Vlastos 1995a) o solo al movimento locale (e non a generazione e distruzione: Parry 2002). Quest'ultima lettura è però incompatibile con l'idea per cui anche nel cosmo generato i sensibili sono privi di identità, mentre l'altra può essere ulteriormente raffinata (come in qualche modo suggerito in Vlastos 1995b e Mohr 2005, pp. 121-45) spiegando il movimento precosmico in modo tale da rendere superflua qualsiasi causa di movimento, ovvero facendo derivare il movimento in modo meccanico da caratteri degli oggetti mossi. In effetti il movimento precosmico, descritto nei termini di uno sbilanciamento e scuotimento meccanico del ricettacolo (il participio ταλαντουμένη fa riferimento al disequilibrio prodotto da pesi in una bilancia: Miller 2003, pp. 146-7), può essere causato dalle proprietà qualitative e cinetiche dei sensibili precosmici: sono proprio i sensibili precosmici, che coincidono con l'intera estensione del ricettacolo (che infatti ne è saturo) a determinare il disequilibrio del ricettacolo stesso. È fondamentale in questo senso il parallelismo formale tra lo scenario precosmico e la trasmutazione degli elementi dopo l'intervento del demiurgo (57 b 7-c 6), parallelismo limitato dal fatto che tra i sensibili precosmici non c'è un'interazione ordinata, ma un ribollire (o un galleggiare, secondo la descrizione di Mohr 2005, pp. 124-32) di movimenti afinalistici anche se meccanicamente collegati tra loro. Il punto è che i sensibili precosmici, come quelli cosmici, possiedono peso e densità (cfr. partic. 53 a 1-2), proprietà che giocano un ruolo decisivo anche nelle trasmutazioni elementari nel cosmo (55 e 7-57 c 7, 62 b 8-64 a 1), ma in assenza di una configurazione matematica, di un ordinamento finalistico e dell'orbita dell'anima (58 a 4-7) la capacità cinetica si realizzerà senza produrre una commistione *equilibrata* come quella che caratterizza il cosmo (cfr. la nota a 53 b 1-5). Ciò è peraltro coerente con il fatto che il ricettacolo è di per sé privo di ogni figura, forma o qualità, ma è caratterizzato dalla possibilità intrinseca di stabilire rapporti di causalità meccanica e non finalizzata, per cui oggetti dotati di certe proprietà non orientate teleologicamente produrranno comunque interazioni ed effetti meccanicamente conseguenti a tali proprietà. Il movimento precosmico è dunque prodotto dallo scuotimento che i sensibili precosmici, a causa delle loro proprietà cinetiche non teleologicamente orientate, esercitano sul ricettacolo, che a sua volta, essendo una dimensione spazio-materiale piena (cfr. già la nota a 47 e 3-52 d 1), si muove in risposta *in ogni sua parte*, che coinciderà a sua volta con altri sensibili precosmici (Mohr 2005, pp. 124-32, Zeyl 2010, pp. 125-7, Broadie 2012, pp. 228-30). Nella stessa direzione va del resto l'immagine della pulitura del grano at-

traverso un macchinario specifico (52 e 6-53 a 2), che agisce sulla base di alcune proprietà intrinseche degli oggetti che muove e da cui è mosso. Se questa lettura è corretta, inoltre, il ricettacolo non è causa diretta del male e del disordine nel cosmo, anzi: sembra che Platone inviti a considerare ogni generazione e corruzione che si verificano nel cosmo nel quadro dell'ordinamento razionale del demiurgo (Sedley 2007, pp. 113-27; *contra* Ilievski 2016, pp. 215-22), dunque come effetti dell'inevitabile mutevolezza del sensibile (cfr. partic. 53 b 5-6; nel quadro filosofico descritto non è da escludere che l'atomismo democriteo rappresenti a qualche titolo un modello per il precosmo platonico: cfr. Gorey 2018). L'applicazione di una simile lettura all'interpretazione temporale lascia comunque aperta l'obiezione per cui l'ipotesi di un movimento precosmico implica quella, assurda, di un tempo precosmico. Tuttavia già Vlastos 1995a, pp. 252-7, ha fornito una risposta che rimane efficace, distinguendo movimenti che misurano il tempo – e che dunque lo implicano – e movimenti che invece non lo implicano né richiedono. Ciò è vero a maggior ragione considerando che la nozione di tempo tematizzata da Timeo è estremamente robusta: tempo si dà *solo* nel caso di movimenti misurabili, dunque razionali (cfr. la nota a 37 c 6-39 e 2). Inoltre, anche ammettendo che i movimenti precosmici debbano essere inquadrati in una dimensione temporale, si può immaginare una sequenza di relazioni causa-effetto irreversibili ma non per questo misurabili temporalmente (Vlastos 1995b, pp. 272-5).

53 a 7-8. καὶ τὸ μὲν ... ἀμέτρως: mi pare che τὸ μέν e τούτου, necessariamente riferiti allo stesso oggetto, non possano che sottintendere πᾶν («universo») di a 7 (cfr. anche b 1). Ciò prefigura la nozione di "universo precosmico", a cui corrisponderebbe quella di generazione precosmica evocata a 52 d 2. È significativo che Timeo non utilizzi qui *kosmos*: un universo può essere pensato come non ancora ordinato (dunque, come non ancora *kosmos*), mentre non si dà la possibilità che un *kosmos* sia privo di ordine.

53 b 1-5. ὅτε ... ἀριθμοῖς: come già osservato (cfr. la nota a 52 e 1-53 a 7), i sensibili precosmici possiedono alcune proprietà dei sensibili (densità e peso) e alcune qualità elementari (essere infuocati, inumiditi ecc.), ma non hanno una struttura razionale, né il loro movimento è orientato teleologicamente: questa condizione dipende invece dall'intervento del demiurgo (b 4-5). Dunque queste righe, almeno a livello narrativo, descrivono il passaggio dal precosmo al cosmo, e lo fanno nei termini di un ordinamento prodotto attraverso l'applicazione di numeri e forme da parte di un dio e a partire da oggetti preesistenti. Numerosi sono però gli aspetti problematici. In primo luogo, *pace* Mohr 2005, pp. 111-20, l'espressione εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς (b 5) non può essere intesa come se i dativi fossero di rispetto, dunque implicando che il demiurgo dia forma agli elementi considerando le forme e i nume-

ri che essi già possedevano (*scil.* nel precosmo): la descrizione del precosmo implica che i sensibili precosmici non abbiano alcuna configurazione che possa essere anche lontanamente considerata geometrica e matematica, perché ciò implicherebbe in ogni caso un qualche ordine (Broadie 2012, p. 196). L'azione del demiurgo, dunque, consiste nel produrre una configurazione di natura matematica e numerica, ovvero razionalmente quantitativa. Ciò conduce però al problema posto dal significato delle «tracce» degli elementi (un'ordinata rassegna di posizioni in Ulacco 2019). In generale, le tracce non possono essere piccole parti di elementi (che sarebbero già geometriche) e sembra plausibile che la nozione stessa di traccia sia qui introdotta come immagine per la presenza di una forma incompleta e imperfetta di qualcosa, che dunque ha alcuni tratti formali di ciò di cui è traccia senza per questo svolgere pienamente le sue funzioni (Harte 2010, pp. 132-3 e 138 nt. 17). Apparentemente una lettura metaforica può spiegare questa nozione affermando che Platone voglia così suggerire che il contatto con l'intelligibile è l'unica garanzia per una compiuta realizzazione dell'ordine cosmico (cfr. ad es. Cornford 1937, pp. 204-9), ma in realtà si tratta di una soluzione debole: abolendo analiticamente il contatto tra l'intelligibile e il ricettacolo, nel ricettacolo non potrebbero essere presenti tracce degli elementi, perché esso è intrinsecamente privo di configurazione (50 d 7-e 1). D'altro canto, nel quadro di un'interpretazione temporale non è sufficiente affermare (con Vlastos 1995a, pp. 256-7) che l'immagine delle tracce è introdotta per segnare una sorta di limite che consente ai sensibili precosmici di essere comunque qualcosa, perché Timeo ascrive a questi oggetti almeno due proprietà, ovvero il peso e la densità. È stato così suggerito che nel precosmo vi siano formazioni geometriche primordiali che, associandosi in modo non organizzato, producono solidi geometrici imperfetti (cfr. partic. Gill 1987, pp. 51-3), o che le tracce siano associazioni tra oggetti precosmici che per qualche motivo producono configurazioni che anticipano alcuni caratteri che poi saranno propri degli elementi (Harte 2002, pp. 261-2 e 2010, pp. 134-8, Zeyl 2010, pp. 124-7). Anche queste soluzioni violano però il principio per cui il ricettacolo è di per sé privo di ogni figura e qualità (che, peraltro, se vi fossero, dovrebbero saturarlo completamente: cfr. 52 e 1-5). Infine, non è sufficiente affermare che le tracce sono tali solo dal punto di vista del demiurgo (Johansen 2004, p. 96, sulla scia di Silverman 1992), perché ciò non spiega in che senso esse possano configurare il ricettacolo nel precosmo.

In queste condizioni, la totale neutralità del ricettacolo dal punto di vista formale e qualitativo e l'impossibilità del ricorso al demiurgo indicano che l'unica causa per la presenza nel ricettacolo di configurazioni dotate di capacità qualitative e cinetiche (cfr. partic. 52 d 4-e 1, 53 a 1-2) devono essere le idee: occorre quindi ipotizzare un contat-

to precosmico tra il ricettacolo e l'intelligibile (opzione, questa, suggerita raramente, e sempre in modo cursorio e scettico: cfr. Lennox 1985, pp. 212-3, Parry 2002, pp. 298-9, O'Meara 2017, p. 59). A sostegno di questa opzione valgono inoltre alcuni argomenti positivi. In primo luogo, l'ordinamento del demiurgo avviene a partire dai sensibili precosmici (53 a 7): se è vero che il ricettacolo è privo di ogni qualità intrinseca, allora i sensibili precosmici devono essere determinati dalla stessa matrice a cui il demiurgo farà riferimento per l'ordinamento del cosmo, ovvero immagini delle idee. In secondo luogo, una delle difficoltà cruciali dell'interpretazione letterale dell'azione del demiurgo consiste nello spiegare perché le idee, intrinsecamente dotate di una capacità causale di tipo paradigmatico, siano "attivate" dal demiurgo. Non ci sono infatti elementi per supporre che, per stabilire una comunicazione in quanto tale tra sensibile e intelligibile, il demiurgo rimuova qualche tipo di impedimento: il ricettacolo è disposto per sua natura a recepire (50 b 5-c 6), le idee non possono che avere in sé la capacità di essere cause paradigmatiche del sensibile, e non si vede quale carenza, da un lato o dall'altro, dovrebbe essere rimossa dal demiurgo per consentire la partecipazione tra i due livelli ontologici. Non a caso, mai nel corso del dialogo viene affermato che il demiurgo stabilisce un contatto tra le idee e il ricettacolo. Il demiurgo produce invece il cosmo guardando alle idee come modello, dunque una comunicazione non teleologicamente orientata tra idee e ricettacolo non produce necessariamente un cosmo ordinato: l'azione del demiurgo non consiste in una proiezione meccanica delle idee nel ricettacolo, ma nella realizzazione complessiva e distributiva di un organismo ordinato, le cui componenti interagiscono in modo armonico e sinergico e sono collocate come devono, dove devono. Lo scenario che si viene a prefigurare è dunque il seguente. Le idee comunicano intrinsecamente con il ricettacolo, ma per essere rispecchiate in modo efficace gli elementi devono essere configurati, all'interno del ricettacolo, in modo tale da produrre dinamiche ordinate e orientate teleologicamente; le loro interazioni possono, a quel punto, dare vita a sensibili complessi, che coincideranno con porzioni di ricettacolo in grado di partecipare di proprietà. Per ottenere una simile partecipazione occorre un'intelligenza buona che eserciti un ragionamento teleologico tale da far sì che un determinato sensibile, per essere tale, abbia tutte le proprietà di cui necessita: senza tale intervento teleologico porzioni non strutturate geometricamente di ricettacolo possono finire per essere portatrici di un *set* difettivo o, più probabilmente, eccessivo (perché le comunicazioni intraeidetiche sono più complesse di quelle fattualmente riscontrabili in un sensibile) di proprietà, tra cui i caratteri quantitativi di un corpo (in particolare peso e densità) e altre, qualitative, in nessun modo in grado di prefigurare ciò che un

corpo deve essere per poter essere considerato fuoco, acqua ecc. (si noti che i corpi così prodotti sono potenzialmente visibili: 52 e 1). Per questo ciascuna porzione infuocata (o inumidita ecc.) avrà troppe (o troppo poche) proprietà rispetto a quelle necessarie perché possa essere fuoco (o acqua ecc.), e le interazioni tra tali sensibili precosmici non renderanno possibile il prodursi di specie viventi a partire dalle rispettive idee. Ciò spiega peraltro perché i sensibili precosmici non giungano mai a produrre una condizione di equilibrio nel ricettacolo precosmico: se essi fossero semplicemente elementi imperfetti, per ogni genere di elemento essi dovrebbero essere uguali l'uno all'altro, dunque – per quanto imperfetti – tendere a convergere tra loro. Perché ciò non accada nel cosmo è necessaria l'azione dell'anima (58 a 2-b 2), che però nel precosmo non può essere considerata. Secondo la lettura proposta, invece, i sensibili precosmici non arrivano mai a equilibrio perché essi non sono semplicemente proto-elementi, ma aggregati non organizzati razionalmente di molteplici proprietà (tra cui ci sono anche quelle elementari – essere infuocato, inumidito ecc.), il che ne implica un'irriducibile e continua differenziazione.

53 b 3. ὥσπερ εἰκὸς: questo cenno conferma che un discorso verosimile non è tale esclusivamente perché riguarda il cosmo generato a immagine dell'intelligibile (perché il precosmo non è ancora un cosmo generato teleologicamente a immagine dell'intelligibile), ma suggerisce anche che (come nel caso della descrizione del ricettacolo) esso si possa fondare su un ragionamento deduttivo a partire da premesse salde: a essere indicata così non è la precarietà e la provvisorietà della descrizione fornita, ma il suo collocarsi organicamente all'interno di una sequenza argomentativa che mira, nella misura del possibile, alla saldezza.

53 b 5-c 3. τὸ ... συνέψεσθε: la formazione e il livello intellettuale degli interlocutori di Timeo (o almeno quelli di Socrate) rendono possibile seguire anche la successiva dimostrazione (cfr. già 19 e 8-20 b 1, 29 c 7-d 3), che conterrà discorsi inconsueti relativi alla struttura stereometrica dei corpi elementari. Essi sono inconsueti non solo da un punto di vista strettamente tecnico (perché le figure ottenute non sono semplici solidi geometrici, ma rappresentano il risultato di una complessa composizione di triangoli: cfr. Nota tecnica 5), ma anche da uno filosofico: l'idea di un "atomismo geometrico" ha un suo precedente (problematico) solo in Democrito, la cui prospettiva è però completamente modificata da Platone.

53 c 4-56 c 7. Le sezioni precedenti hanno descritto il ricettacolo e il suo rapporto con i sensibili e l'intelligibile: a questo punto Timeo può reintrodurre il demiurgo e riprendere una nuova descrizione della cosmogenesi che consideri non più il cosmo nella sua interezza o le divinità, ma i costituenti corporei a partire dai quali i sensibili si costituisco-

no, ovvero gli elementi che il demiurgo produce secondo un modello geometrico (per gli aspetti tecnici cfr. Nota tecnica 5). L'intera sezione presenta almeno due problemi generali (ampie discussioni in Cornford 1937, pp. 210-39, Artmann – Schäfer 1993, Müller 1996, Harte 2002, pp. 238-60, Bodnár 2008; cfr. anche Introduzione, par. 19). In primo luogo, occorre considerare il rapporto tra gli elementi e i corpi composti da essi. È relativamente chiaro che la costruzione dei solidi debba rispondere al fondamentale problema della continua trasformazione interelementare (centrale fin da 48 b 3). In qualche modo, se è vero che ogni corpo è composto da elementi, la dissoluzione di un corpo consisterà nella scomposizione degli elementi che lo compongono, una scomposizione che però dovrà anche consentire (e spiegare) la trasformazione interelementare. Questa è la ragione che deve aver condotto Platone a ridurre i solidi elementari alle loro facce regolari, che possono ricomporsi secondo varie combinazioni (con l'eccezione della terra: 56 c 8-d 6). Questo doppio livello di composizione non deve però indurre a identificare due *step* generativi, uno dedicato alla produzione degli elementi, l'altro mirato a produrre i corpi a partire da questi, pena il venir meno della funzione della divinità e della separazione del demiurgo rispetto al cosmo (cfr. già 37 c 6-d 1). Una seconda questione riguarda la possibilità di attribuire ai triangoli un maggior grado di permanenza e stabilità rispetto ai sensibili composti e ai solidi elementari. In effetti, anche tra chi ha negato ai sensibili l'autoidentità e la permanenza nel movimento locale, c'è chi ha attribuito ai triangoli la capacità di persistere nel movimento locale (ad es. Johansen 2004, p. 126). Mi pare invece corretta la posizione proposta brevemente da Ademollo 2018, p. 68, che ha sottolineato come non vi sia alcun impedimento teorico nell'attribuire un meccanismo di continua generazione e corruzione anche ai triangoli – anzi, i triangoli sono in ogni caso configurazioni del ricettacolo, e non vedo come potrebbe esser loro attribuita una maggiore permanenza rispetto agli altri oggetti ontologicamente simili a essi (Ademollo 2018, p. 68 nt. 55, ha segnalato che 81 b 4-e 5, in cui Timeo sembra attribuire ai triangoli giovinezza, vecchiaia e morte, potrebbe creare difficoltà in questo senso; ma cfr. la nota a 81 b 4-d 4).

53 c 4-8. Πρῶτον ... συνέστηκεν: è già stato stabilito (31 b 4-6) che ogni corpo deve essere tangibile, dunque solido: per questo, se gli elementi sono corpi, essi dovranno possedere i caratteri del solido. Ciò implica che essi abbiano profondità, terza dimensione che si aggiunge (καί: c 6) a larghezza e lunghezza nella definizione del solido (Euclide, *Elementa* XI def. 1). Timeo può così osservare che un solido, per essere tale, deve includere componenti minori che gli garantiscano il possesso delle tre dimensioni – e, nel caso di solidi rettilinei, queste componenti dovranno essere superfici piane, perché sono queste ad avere

larghezza e lunghezza (Euclide, *Elementa* I def. 5). La ragione per cui, tra le figure piane, è il triangolo a essere considerato fondamentale per la costruzione delle facce del solido risiede probabilmente nella sua canonica identificazione come prima figura piana, che a sua volta risiede nelle intuitive osservazioni per cui il triangolo contiene, tra le figure piane, il minor numero di angoli e lati e una composizione di triangoli può produrre triangoli più grandi, quadrati e rettangoli. Da un punto di vista fisico, l'idea per cui gli elementi sono associati a solidi delimitati da facce potrebbe suggerire che ciascun solido sia vuoto (dunque, che le facce circoscrivano uno spazio vuoto). Questa opzione sembra supportata dall'idea per cui a essere ricavate dal ricettacolo sono le facce dei solidi: in tal caso, assemblandole, si produrrebbe una struttura esterna che individuerebbe una porzione di spazio (così Mohr 2005, pp. 111-20). In questo caso, tuttavia, ogni configurazione prodotta sarebbe una configurazione *nello* spazio, mentre si è già ampiamente stabilito che gli elementi – come ogni altro corpo – sono configurazioni *del* ricettacolo, che è "pieno" (52 a 8-b 1; se non lo fosse, peraltro, non sarebbe neanche possibile produrre le facce): cfr. Miller 2003, pp. 173-86, Harte 2002, pp. 250-3; *contra* l'interessante discussione in Van Riel 2021.

53 c 8-d 4. τὰ ... νενεμημένης: il primo è il triangolo isoscele (i due angoli alla base sono uguali e prodotti da lati uguali), il secondo è lo scaleno (i due angoli alla base sono disuguali e formati da lati disuguali); sono entrambi rettangoli, perché prodotti dalla divisione in due di un triangolo che li contiene (il triangolo maggiore è diviso in due lungo l'altezza: cfr. anche 54 b 4-5).

53 d 4-6. ταύτην ... πορευόμενοι: l'*arche* in questione non riguarda la divisione dei due triangoli (perché i corpi non sono triangolari), ma l'intero ragionamento svolto, per cui, se i corpi sono riconducibili a solidi geometrici, essi dovranno avere origine in una composizione di triangoli. A conferma del fatto che la caratterizzazione del discorso di Timeo come *eikos* non implica una valutazione epistemica negativa, è importante notare come esso sia qui accompagnato da necessità (cfr. già 40 d 6-e 3) – μετ' ἀνάγκης è peraltro in posizione fortemente attributiva. La spiegazione tradizionale, per cui il discorso verosimile sarebbe ora vincolato alla necessità intesa come aspetto del ricettacolo (ad es. Brisson 1995, p. 252 nt. 393), confonde un aspetto logico intrinseco del discorso con uno dei suoi oggetti. Il punto deve invece essere mantenuto sul piano logico, in termini che possano giustificare perché questo passaggio argomentativo, collocandosi in un discorso verosimile, abbia particolari tratti di saldezza. Ciò è almeno in parte spiegato dalla struttura geometrica attribuita ai corpi elementari: una volta che essi siano ridotti a solidi geometrici, la stabilità del discorso geometrico si applicherà anche alla loro composizione, che sarà governata, nei suoi tratti strutturali, da una logica strettamente matematica. Altro

aspetto saldo del discorso per come svolto da Timeo consiste nella sua riduzione di oggetti sensibili (gli elementi) a principî intelligibili, ovvero le idee degli elementi, che ne determinano le proprietà: in questo senso, l'asserzione qui proposta equivale all'affermazione, chiara nel *Fedone* (101 b 9-102 a 1), della superiorità della spiegazione dei fenomeni naturali secondo la causalità formale rispetto a quella materiale. Ciò implica, d'altro canto, che a essere saldo e necessario sia il quadro complessivo della discussione, il che non si applica necessariamente a tutti i suoi dettagli (Bodnár 2008, pp. 30-1).

53 d 5. ὑποτιθώμεθα: mi pare che la lezione di Cg, la cui antichità è supportata dalla tradizione indiretta, sia preferibile in quanto meno banale e più calzante nel contesto: Timeo sta fissando un punto cruciale della sua fisica secondo un discorso verosimile di grande forza epistemologica (cfr. anche 56 b 6, 64 a 7), e lo fa con uno slancio ben bilanciato dalla seguente cautela espressa relativamente ai principî. La presenza di ὑποτιθέμεθα in AV e F può essere ricondotta a un errore poligenetico.

53 d 6-7. τὰς ... ἤ: si potrebbe voler vedere qui un riferimento ai principî che la tradizione attribuisce a Platone, ovvero uno e diade indefinita. In realtà non mi pare ci sia alcuna ragione per supporre una simile prospettiva, poiché almeno due candidati sono più credibili e coerenti con la narrazione: principî geometrici ancora più elementari (come il punto e la linea, con Cornford 1937, pp. 212-3, o le linee indivisibili, con Sedley 2021, pp. 19-20) o, in modo ancora più verosimile, le idee, a modello delle quali ogni oggetto sensibile, a partire dagli stessi elementi, acquisisce una certa identità (una variante di questa opzione è proposta da Rashed 2013, pp. 109-10, che però suggerisce un'identificazione tra l'ambito dell'intelligibile e quello matematico). D'altro canto, lo stesso Timeo ha già affermato che, benché conoscere nel dettaglio in che modo si articoli la partecipazione è arduo (50 c 5-6), alcuni esseri umani hanno conoscenza dell'intelligibile. Qualunque interpretazione si dia di questo passo, tuttavia, non mi pare che esso giochi un ruolo decisivo nel prosieguo, in particolare rispetto all'annoso problema relativo alla presenza di triangoli elementari di dimensioni diverse (cfr. 57 c 6-d 6).

53 d 7-e 2. δεῖ ... γίγνεσθαι: la struttura geometrica dei corpi elementari, e in particolare la loro derivazione da triangoli, consente di spiegare le trasformazioni interelementari, ma a ciò si aggiunge anche un altro aspetto, la loro bellezza: i solidi regolari possiedono infatti caratteri di simmetria ed equilibrio complessivamente e grazie alle facce piane che li compongono tali da garantirne uno statuto peculiare (Cornford 1937, p. 213, Artmann – Schäfer 1993, p. 261, Harte 2002, pp. 239-40). Più problematico sarà invece comprendere perché tale bellezza eccezionale sia attribuita poco dopo anche ai triangoli elementari: cfr. la nota a 54 a 5-7.

53 e 3-4. τούτου ... μέσῳ: Timeo fa implicito riferimento alla proporzione a quattro termini in cui il demiurgo pone gli elementi (31 b 4-32 c 4), proporzione che rientra nel piano del demiurgo di ordinare il cosmo secondo numeri e figure (53 b 5).

53 e 4-8. τόδε ... εἰληφέναι: γάρ riprende l'affermazione precedente, per cui i corpi elementari sono massimamente belli in virtù della loro perfezione già all'interno del genere dei solidi geometrici: *a fortiori*, questa bellezza è incomparabilmente superiore a quella che qualsiasi corpo visibile potrebbe avere. Ciò lascia però aperta la possibilità che vi siano degli oggetti non visibili e non geometrici che siano più belli dei solidi elementari, che evidentemente sono le idee. Timeo sta dunque implicitamente accreditando un modulo che è stato fondamentale nella prima parte del racconto, per il quale il demiurgo produce le migliori imitazioni dell'intelligibile in modo tale che il sensibile sia *il più bello possibile*.

54 a 1-5. τοῖν ... κρατεῖ: Brisson 1995, p. 252 ntt. 400-1 e Fronterotta 2003, p. 284 nt. 219 suggeriscono che ἱκανῶς (53 e 8) sia attenuativo e introduca una cautela sul valore di questo passo, cautela che sarebbe confermata dal riferimento a una possibile spiegazione migliore. Mi pare però che il testo vada in una direzione differente (cfr. già Cornford 1937, p. 214 nt. 2). In primo luogo, benché ἱκανῶς non implichi che la soluzione proposta sia ottimale, esso la descrive in ogni caso come sufficiente e adeguata (cfr. ad es. *Phaed.* 101 d 8-e 6): l'eventualità di altre spiegazioni non è eliminata, ma ciò non smentisce il valore intrinseco di quella proposta. In altri termini, Timeo sta sì ribadendo che, per tutto ciò che non riguarda l'intelligibile, è *in linea di principio possibile* una spiegazione differente da quella che egli propone, ma nel farlo afferma di non venir meno, nella misura del possibile, a requisiti di affidabilità e validità. Non a caso, il congiuntivo ἔχῃ pone sì la possibilità di una soluzione alternativa, ma non la auspica o indica come desiderabile: ciò che invece è certo (cfr. l'indicativo κρατεῖ) è che, se questa possibilità si avverasse, chi la portasse sarebbe accolto come un amico – il che rimanda a un luogo comune della dialettica socratico-platonica, per cui l'essere confutati nel vero è un evento positivo. In ogni caso, l'oggetto di un possibile superamento non sono la costruzione geometrica complessiva della costituzione dei corpi e il ruolo in essa del demiurgo o delle idee: il secondo aspetto è fondamentale e non negoziabile, mentre il primo è l'unico in grado di garantire efficacemente la trasformazione interelementare (aspetto cruciale che modelli atomistici, in particolare quello democriteo, non sono in grado di spiegare: cfr. Vlastos 2005, pp. 68-70). A essere potenzialmente contestabile è invece l'identificazione della figura più bella da cui iniziare (cfr. anche 54 a 5-6); dunque, anche se vi fosse qui una cautela, essa riguarderebbe solo un aspetto particolare dell'argomento, ovvero

la scelta del triangolo da cui iniziare la costruzione dei solidi, e in questo senso è possibile che Timeo voglia segnalare che l'eventuale modifica di questo aspetto non cambierebbe il quadro teorico complessivo che sta costruendo.

54 a 5-7. τιθέμεθα ... συνέστηκεν: ovvero dopo un raddoppiamento: se il primo triangolo è uno scaleno rettangolo che deve produrre come terzo triangolo un equilatero, il secondo non potrà che essere uno scaleno uguale al primo, raddoppiato lungo uno dei cateti (cfr. anche Nota tecnica 5). A essere massimamente belli, dunque, non sono solo i solidi elementari, ma anche i triangoli a partire dai quali essi sono prodotti. L'interpretazione tradizionale (cfr. già Cornford 1937, pp. 231-9) è in realtà vincolata all'ipotesi per cui triangoli di maggiore grandezza sono costruiti da un numero maggiore di triangoli elementari (cfr. la nota a 57 c 6-d 6): se è così, la bellezza dei triangoli isoscele rettangolo e scaleno rettangolo risiede nella loro capacità di aggregarsi a formare simili composti maggiori. Tuttavia, tale capacità è attribuibile anche ai triangoli equilateri (Artmann – Schäfer 1993, pp. 258-9) e le possibilità combinatorie fra i triangoli elementari indicati sono comunque limitate (Bodnár 2008, pp. 17-22). La lettura alternativa introduce invece due diversi criteri per la bellezza dei triangoli (Artmann – Schäfer 1993, Harte 2002, pp. 243-9, sulla scorta di Taylor 1928, *ad loc.*): in primo luogo, ciascun triangolo elementare prevede una specifica relazione proporzionale tra i rispettivi angoli (l'isoscele 1:1:2, lo scaleno 1:2:3; su questo aspetto ha insistito Rashed 2013, pp. 109-10, per suggerire che la struttura sovraordinata che determina la perfezione dei triangoli è per Platone di tipo numerico) – ma può essere obiettato anche qui che l'equilatero ha un'uguaglianza tra gli angoli, il che lo rende migliore degli altri due; in secondo luogo, può essere dimostrato che le costruzioni delle facce dei solidi a partire dal triangolo isoscele e dallo scaleno sembrano riconducibili a operazioni geometriche più complesse, come la duplicazione del quadrato o la triplicazione del triangolo equilatero.

54 b 1-5. διότι ... ἀεί: il verbo μηχανάομαι sottolinea la produzione artigianale dei solidi geometrici (cfr. 53 b 5-6). Si tratta di un aspetto rilevante: un corpo geometrico potrebbe anche essere considerato come automaticamente prodotto a partire da alcune norme matematiche, ma Platone vuole insistere sul fatto che questa costruzione geometrica, al pari della proporzione tra gli elementi (cfr. la nota a 31 b 8-c 4), è in ogni caso frutto di un'azione provvidenziale del demiurgo, il che è assolutamente coerente con la scelta di specifici triangoli elementari per la costruzione dei solidi. Tutto ciò conferma una forte coerenza tra la descrizione qui proposta della generazione dei corpi elementari e quella del corpo del cosmo, entrambe incentrate sull'idea che il cosmo è in tutti i suoi aspetti il più bello possibile.

54 b 2. δὴ: a partire da Cornford 1937, p. 214 nt. 3, i traduttori spesso si discostano dal testo di Burnet correggendo in μὴ (integrato per congettura in alcuni testimoni secondari – tra questi, in β, da Pletone). L'argomento di Cornford, di ordine contenutistico, è basato su una traduzione troppo rigida del testo dei codici («proves it to have this property»), che può invece essere reso nel modo che propongo senza che ciò implichi alcuna contraddizione (sulla stessa linea Jonkers 2017, p. 256, che peraltro sottolinea come ἔχον difficilmente possa ammettere μή in una simile costruzione).

54 b 5-6. τὸ ... διοριστέον: l'oscurità consiste nel non aver specificato a 53 d 7-e 2 quali e quanti corpi si generano reciprocamente, e perché.

54 b 6-d 2. τὰ ... ἕν: Timeo descrive due livelli progressivi di dissoluzione e uno di ricomposizione. In primo luogo, un corpo di grandi dimensioni è composto da una molteplicità di corpi piccoli, ovvero i solidi elementari che gli sono propri, in cui, dissolvendosi, esso si risolverà. La dissoluzione di questi produrrà a sua volta una grande quantità di triangoli, che corrispondono alle facce dei solidi. A questo punto, i triangoli possono ricombinarsi in un certo numero, producendo nuovamente uno o più solidi, che potrà(nno) essere diverso/i dal precedente. L'indicazione delle due tipologie di scomposizione sembra dovuta alla possibilità – almeno teorica – che una trasmutazione possa limitarsi solo a una scomposizione in corpi elementari (ad esempio, nel caso in cui si formino masse maggiori o minori di uno stesso elemento). È però evidente (e lo sarà ancor di più alla luce del fatto che vi sono più specie di corpo riconducibili a uno stesso elemento, diverse tra loro per una serie di fattori: 58 c 5-61 c 2) che Timeo voglia suggerire che alla radice di *ogni* trasformazione c'è comunque una ricombinazione dei triangoli. Ancora, tale ricombinazione non si determina solo in termini spaziali o geometrici, perché Timeo associa esplicitamente a ogni configurazione dei triangoli (ovvero, a ogni solido) un numero di componenti che corrisponde a una certa massa. Non solo questa rappresentazione sembra introdurre l'importante nozione di densità (59 a 8-b 5, 61 a 7-c 2), ma contribuisce a spiegare in che senso Timeo abbia descritto la generazione degli elementi nel costituirsi del cosmo facendo riferimento a un'armonizzazione per forme e numeri (53 b 4-5). In questo scenario, tuttavia, l'aspetto fondamentale che emerge è il principio per cui le trasformazioni in questione sono possibili *solo* nel caso in cui i corpi coinvolti nel processo – quelli che si dissolvono e quelli che si generano – siano riducibili alla stessa tipologia di triangolo elementare: la scomposizione di un corpo formato da un certo numero di triangoli isosceli potrà portare alla generazione di un certo numero di corpi formati da triangoli isosceli e non di corpi naturalmente formati da scaleni.

54 d 2-55 c 6. ταῦτα ... διαζωγραφῶν: per le costruzioni dei quattro solidi fondamentali (nell'ordine: tetraedro, ottaedro, icosaedro, cubo) cfr. Nota tecnica 5. Il riferimento alle dimensioni dei solidi, apparentemente considerate come assolute (ad es. a 54 d 5-6 il tetraedro sembra più piccolo), potrebbe risultare problematico rispetto a quanto verrà affermato a 57 c 6-d 6. In questo caso, tuttavia, si può supporre senza difficoltà che Timeo stia ragionando, per finalità esplicative, con casi *standard*, ovvero in riferimento a solidi formati da triangoli delle stesse dimensioni: in questo caso il tetraedro, racchiuso da quattro equilateri, è in effetti più piccolo di solidi regolari individuati da un numero maggiore di facce. Il quinto solido (cfr. anche *Epin.* 981 b 3-982 a 3), ovvero il dodecaedro, rappresenta un enigma, perché Platone lo introduce qui in modo estremamente veloce senza associarlo a un elemento, ma indicandone una funzione, quella di adornare il cielo, probabilmente con un riferimento alle costellazioni (cfr. Brisson 1995, p. 254 nt. 420 e *Resp.* VII 529 c 7-8) o più specificamente allo zodiaco (Artmann – Schäfer 1993, p. 261). Da un lato, la menzione del dodecaedro sembra forzata per un'esigenza di coerenza, perché solo così possono essere coinvolti nella cosmogenesi tutti e cinque i poliedri regolari che possono essere iscritti in una sfera; dall'altro, è ragionevole che questo solido non giochi alcun ruolo nella costituzione dei corpi, considerando che le sue facce sono pentagonali, dunque non possono essere costruite a partire dai due tipi di triangoli elementari definiti (ma da triangoli isosceli aventi gli angoli alla base doppi dell'angolo al vertice).

55 c 7-d 6. Ἃ ... δοξάσει: una discussione più ampia in Petrucci 2021c. La prima parte del passo (c 7-d 4) riflette nella traduzione un gioco sui termini ἄπειροι («illimitati»), πέρας («limite»), ἄπειρος (chi è inesperto in un ambito, dunque «chi è limitato»), ἔμπειρος («chi è esperto» – ho aggiunto «nei corretti limiti» per salvaguardare il gioco). Il significato dell'enigmatico riferimento al numero dei mondi di cui si deve considerare l'esistenza (il principale – anche se non unico – bersaglio polemico è Democrito: Morel 2002, pp. 138-9) è legato a un problema filologico, ovvero alla scelta tra θεός e θεόν (d 5). L'antichità della lezione di A è confermata da V e dalla traduzione armena (considerando C contaminato, per prudenza), mentre quella della lezione di F da Filopono. Il testo di Burnet, generalmente seguito da traduttori e commentatori, produrrebbe la seguente traduzione (così Fronterotta): «La nostra opinione, dunque, secondo il ragionamento verosimile che stiamo conducendo, indica che il mondo è per sua natura *un dio unico*, ma qualcun altro, esaminando qualche altro aspetto del problema, potrebbe credere che le cose stiano diversamente». Non mi sembra che ragioni filologiche o linguistiche possano essere decisive nella scelta della lezione (Taylor 1928, p. 379, considerava

θεόν «the obviously correct text», mentre Wilamowitz 1919, p. 392, lo riteneva assurdo). Qualche osservazione preliminare può però essere utile. Nessuna delle due lezioni è propriamente *difficilior*, ma nel caso in cui si opti per θεόν la frase manca di soggetto, che va supplito sottintendendo δόγμα (d 1) a τὸ μέν, o considerando τὸ μὲν οὖν δὴ παρ' ἡμῶν come equivalente a ἡμεῖς: in entrambi i casi la formulazione risulta poco lineare o inusuale per Platone. Si potrebbe controargomentare che proprio questa difficoltà possa aver favorito la comparsa nella tradizione del nominativo θεός subito dopo il verbo μηνύει, ma per certo una simile correzione non è la più banale. In questo senso, dal punto di vista sintattico θεός è superiore (intendendo τὸ μὲν οὖν δὴ παρ' ἡμῶν come una forma di accusativo di relazione). D'altro canto, la scelta dei traduttori sembra basata soprattutto su un'osservazione di ordine filosofico: Timeo afferma di proporre un discorso verosimile, il che renderebbe implausibile che egli possa portare il dio stesso a testimoniare a favore della sua opinione. Non credo però che questa lettura sia efficace, mentre accogliere la lezione di A produce un senso decisamente migliore in rapporto a quanto emerso circa la nozione di *eikos mythos*: se Timeo affermasse semplicemente che, a un'obiezione verosimile, egli oppone un'opinione *altrettanto* verosimile per cui il cosmo è un unico dio, si configurerebbe un quadro di reale incertezza e isostenia tra le due opzioni. Secondo il testo che stabilisco, invece, Timeo sottolinea che il racconto, pur verosimile, è epistemologicamente forte proprio perché basato su premesse salde, in particolare sulla scoperta della teleologia divina. Secondo questa opzione, dunque, Timeo è consapevole di proporre un discorso verosimile, ma si tratta di un discorso verosimile secondo il quale è possibile argomentare che il dio non può che aver voluto la generazione di *un solo cosmo*. Ma questo è ciò che Timeo ha dimostrato a 30 c 2-31 b 3 facendo leva su un ragionamento analitico basato sulla bontà del dio e la perfezione del modello che egli usa: è in questo senso che il dio stesso testimonia a favore dell'unicità del cosmo. In questo modo, inoltre, emergerebbe qui il significato pregnante di *eikos* introdotto nel proemio: il racconto tenterà di cogliere al meglio la linea di ragionamento del demiurgo sulla base di premesse argomentative salde. (Non accolgo dunque l'ingegnosa analisi di Rashed 2013, secondo il quale la necessità di tornare sul problema del numero dei mondi è dovuta al permanere di un rischio di completa separazione tra l'intelligibile e il sensibile.) Al contempo, la ragione per cui l'opzione di cinque mondi può essere *a qualche titolo* verosimile è la corrispondenza che questa produrrebbe con il numero dei poliedri regolari. Si tratta, in effetti, di una ragione sufficiente, poiché si fonda *non* su un'osservazione empirica, ma su un ragionamento analitico basato su proprietà matematiche (*pace* Cornford 1937, pp. 220-1): ciò rende plausibile,

ma non necessariamente vera né più verosimile di altre, questa opzione. Sono dunque presentate tre opzioni: un'idea priva di alcun fondamento razionale e *non verosimile*, per cui vi sono infiniti mondi; un ragionamento soltanto matematico sul cosmo, dunque a qualche titolo fondato e verosimile, che, facendo leva solo sulla presenza di cinque poliedri regolari, potrebbe affermare che esistono cinque mondi; un altro, quello proposto da Timeo, che è in grado di inquadrare le esigenze matematiche all'interno di un ragionamento più alto, che identifica caratteri e presupposti della demiurgia divina e che dunque è il miglior discorso verosimile possibile.

55 d 6-e 7. καὶ ... βέβηκεν: Timeo associa i solidi fondamentali agli elementi. I riferimenti alla necessità qui presenti sono stati evocati per sostenere che il ricettacolo si configura come necessità *solo* con la generazione degli elementi (Johansen 2004, pp. 97-9). Tuttavia, non solo introdurre una processualità nella demiurgia è, come già più volte osservato, inopportuno, ma inoltre il riferimento alla necessità sembra qui in primo luogo logico (cfr. già 53 d 4-6): i caratteri matematici degli elementi sono in grado di determinare in modo puntuale alcune delle proprietà degli stessi elementi, in questo caso la stabilità. Ciò non conduce però a un modello deterministico, perché le diverse dimensioni e interazioni degli elementi conferiscono all'ambito fisico ampio margine di variabilità. La stabilità è maggiormente propria sia, a livello geometrico, del cubo e delle sue componenti (ovvero del quadrato e del triangolo rettangolo isoscele), sia, a livello fisico, della terra, elemento meno mobile. Il ragionamento fa dunque derivare qualità fisiche da caratteri geometrici (cfr. anche la nota seguente): a parità di spigolo, il cubo è figura più compatta delle altre, e similmente il triangolo isoscele, in virtù dei suoi lati uguali, è perfettamente equilibrato, dunque stabile.

55 e 7-56 b 6. διὸ ... ὕδατος: il ragionamento è condotto in termini comparativi ed esemplificativi, il che spiega perché venga ancora assunto da Timeo che i corpi sono composti da triangoli di dimensioni identiche, benché più avanti (57 c 6-d 6) si affermi il contrario. In questo quadro, il tetraedro è in effetti il solido con il numero minore di facce, e sarà anche il più leggero, perché il volume definito da un numero minore di facce sarà minore di quello definito da un numero maggiore. Ancora, esso sarà il più acuto: l'angoloide del tetraedro corrisponde alla somma di tre angoli da 60° (che è la misura di ciascuno degli angoli del triangolo equilatero, ovvero di una delle facce del tetraedro), mentre quello dell'ottaedro corrisponde alla somma di quattro angoli da 60°. Pertanto, coerentemente con il presupposto delle precedenti osservazioni, Timeo deduce proprietà fisiche dalla struttura geometrica degli elementi, e in particolare deduce dalle rispettive strutture geometriche aspetti cinetici, legati prevalentemente al peso

(mobilità e leggerezza vanno di pari passo: l'idea sembra essere quella per cui una figura con un vertice meno ampio avrà più facilità di movimento – diremmo che produce meno attrito). Se da un lato tali proprietà, essendo riconducibili alla costituzione geometrica degli elementi, sono intrinseche rispetto a essi (Mohr 2005, pp. 141-3), dall'altro la descrizione comparativa implica che nessun elemento è sprovvisto di peso o motilità (O'Brien 1984, pp. 79-83): pertanto, introducendo modifiche nelle dimensioni di ciascun elemento, i rapporti di peso e motilità reciproci possono cambiare (benché ciò non possa indurre a mio avviso a inferire che per determinare il movimento dei sensibili siano sufficienti le loro proprietà fisiche, come suggerito da Prince 2014).

56 b 2. αὐτῶν: il fatto che in questo caso a essere modificata in A nella prima *diorthosis* sia la lezione corretta non contraddice il principio metodologico che ho proposto (cfr. Nota al testo, pp. CLXXXVII-CXCI): è ben immaginabile che in realtà la fonte di AV contenesse αὑτοῦ (la cui antichità è peraltro confermata da Simplicio) e che A, copiando inizialmente il testo, abbia scritto per errore αὐτῶν per attrazione del subito precedente τῶν.

56 b 7-c 7. πάντα ... λόγον: si tratta di un'implicita critica all'impostazione democritea, rispetto alla quale Platone stabilisce che *solo* i solidi geometrici regolari sono identificabili come solidi elementari (Morel 2002, pp. 139-40). Il punto è legato alla perfezione matematica di questi solidi, e in particolare alla loro relazione con le proporzioni. Platone sembra qui alludere a due piani di proporzionalità, uno intrinseco a ciascun solido, un altro relativo al complesso delle relazioni tra i solidi (quello che costituisce il corpo del cosmo: 31 b 4-32 c 4). In effetti, poiché i solidi in questione sono regolari, la rispettiva struttura stereometrica è regolata da rapporti matematici fissi (ovvero, descrivibili in formule), che devono rappresentare le proporzioni prodotte in ogni parte e con precisione e, stabilite le quali, il demiurgo può produrre la proporzione complessiva tra i quattro corpi. Ancora una volta, la costruzione matematica non è considerata come spontanea o automatica, ma viene fatta dipendere dall'azione provvidenziale del demiurgo (cfr. già 54 b 1-5), il quale mira a produrre oggetti che siano il più possibile belli. Non mi pare d'altro canto che qui Timeo indichi due modalità secondo le quali il ricettacolo si presta all'azione ordinatrice (*pace* Brisson 1995, p. 255 nt. 433): non solo volontà e persuasione sono in endiadi, ma soprattutto la stessa possibilità di una persuasione implica che il principio possa spontaneamente prestarsi all'ordine (cfr. 48 a 2-5). Non a caso, ὅπῃπερ (c 5) non va tradotto (come generalmente avviene) con «nella misura in cui», resa innaturale e rischiosa perché introduce surrettiziamente l'idea di una resistenza attiva del ricettacolo (Sedley 2007, p. 119 nt. 57).

56 c 8-61 c 2. La descrizione statica della struttura degli elementi, che già prefigura una stretta correlazione tra proprietà geometriche e cinetiche, apre alla possibilità di descriverne i movimenti e le interazioni. Ciò porta Timeo a discutere in primo luogo le trasformazioni elementari (56 c 8-57 d 6). In secondo luogo, e su queste basi, è possibile cogliere le leggi del movimento locale degli elementi, legate a loro volta alle nozioni fisiche di equilibrio, somiglianza e compressione (57 d 7-58 c 4). Completato questo quadro relativamente a un modello esemplificativo, in cui l'analisi è condotta sui quattro elementi, Timeo può specificare che di ciascun elemento si danno in realtà varie specie, distinte tra loro per conformazione e relazione con gli altri elementi (58 c 5-61 c 2).

56 c 8-d 6. Ἐκ ... ἄν: considero τὰ μέρη (d 4) soggetto di ἔλθοι, perché non avrebbe senso affermare (come suggerito dalla maggior parte delle traduzioni) che la terra *in quanto tale* non può confluire in un'altra forma: questo non accade propriamente a nessun genere, perché sono le componenti a garantire la transizione (cfr. anche 56 d 6-e 7). Si chiarisce qui quanto era già implicito nella difformità della terra rispetto agli altri elementi in relazione ai triangoli elementari che la costituiscono: mentre i tre elementi più leggeri possono mutare l'uno nell'altro, fra i triangoli isosceli della terra e quelli scaleni degli altri (e di conseguenza tra le facce quadrate della prima e quelle triangolari degli altri) non è possibile alcuna composizione. Questa conseguenza non sembra però rappresentare un problema troppo forte (e in ogni caso Platone doveva considerarla sopportabile, visto che la accetta programmaticamente): benché Platone sia interessato a spiegare le trasformazioni elementari, a essere prioritaria non è l'apparenza fenomenica, ma la possibilità di darne una spiegazione geometrica e simmetrica (Harte 2002, pp. 238-9). Peraltro, la terra contribuisce a qualche titolo alla costituzione di corpi composti, poiché alcuni suoi "atomi" sono distribuiti, pur in quantità ridotta, in alcuni composti (come nel caso del verderame a 59 b 6-c 5), e d'altro canto corpi solidi sono costituiti anche da altri elementi, come nel caso dell'acqua fusibile (58 d 4-60 b 5).

56 c 8. ὧν περὶ: seguo Cornford 1937, p. 224 nt. 1, non senza esitazione. La forzatura linguistica a cui la lezione di A porterebbe rende impossibile applicare il principio della *lectio difficilior* (argomento addotto da Taylor 1928, pp. 382-3); d'altro canto, se da un lato il supporto di V conferma l'antichità della lezione di A, dall'altro la convergenza tra A^2, FCg e Simplicio dà particolare autorevolezza alla lezione adottata.

56 d 6-e 7. ὕδωρ ... συμπαγές: le «parti» non devono essere i triangoli elementari (ovvero, gli scaleni rettangoli), e sembra più economico supporre che il riferimento sia alle facce dei solidi (Müller 1996, Bodnár 2008, p. 11 nt. 3; il problema deve però essere ricondotto a quello, più ampio, della produzione di facce di dimensioni maggiori o minori: cfr. 57 c 6-d 6). Emerge a questo punto un importante

guadagno della teoria elementare proposta da Platone, che garantisce da un lato la specificità di ciascun solido, dall'altro la possibilità che, escludendo la terra, da parti di un certo corpo si producano corpi differenti: i tre corpi leggeri possono mutare l'uno nell'altro sulla base della riconfigurazione delle facce. Le trasmutazioni descritte nel passo si basano quindi sulle quantità specifiche di triangoli proprie di ciascun solido, per cui, considerato che il fuoco contiene 24 triangoli scaleni rettangoli, l'aria 48, l'acqua 120 (cfr. Nota tecnica 5), si avrà che: un corpo di acqua (120) può produrre un corpo di fuoco (24) e due di aria (48 x 2); un corpo di aria (48) può produrne due di fuoco (24 x 2); due corpi di fuoco (24 x 2) possono produrre un corpo d'aria (48); due corpi e mezzo d'aria (48 x 2,5) produrranno un corpo di acqua. Il ricorso all'immagine della battaglia è interessante, perché indica una sorta di tendenza alla compattezza intrinseca degli elementi che viene spezzata da una condizione "ambientale", in particolare l'azione di un elemento sull'altro a causa del movimento complessivo dei corpi (Karfik 2004, pp. 162-4). Ora, la possibilità che ogni corpo venga spezzato è intrinseca nella sua natura composita (cfr. 41 a 8-b 1), mentre la compattezza intrinseca degli elementi deve risiedere in un altro fattore, riconducibile alla natura stereometrica perfetta dei corpi stessi. In effetti, se Timeo ha considerato la proporzione a quattro termini come il più forte dei legami (31 c 1-32 c 4), la sfera come figura perfettamente equilibrata e coesa (33 b 1-c 1), e la volontà del demiurgo come fattore determinante per mantenere il legame non dissolvibile, anche qui egli deve sottintendere che il possesso di una struttura stereometrica perfetta e associabile a valori e rapporti numerici implica l'attribuzione a ciascun corpo di una coesione di origine matematica, che solo con un'azione violenta può essere dissolta (poiché, a differenza di quanto accade per la sfera del cosmo, non è volontà del demiurgo preservarla).

56 e 7-57 b 7. ὧδε ... μείνῃ: i meccanismi di dissoluzione e ricomposizione sono ora riconsiderati in modo tale da individuare i criteri fisici che possono produrli. Il primo criterio individuato è la forma dei solidi, in particolare la costruzione "acuta": a parità di condizioni e dimensioni, il corpo più acuto, che sarà anche il più mobile (cfr. 56 a 6-b 2), disgregherà progressivamente, fino a esaurimento, i corpi meno acuti. Il secondo criterio meccanico è delineato in termini di dimensione e massa (in senso comparativo), con una descrizione della trasformazione di un elemento quantitativamente inferiore in uno quantitativamente maggiore: a parità di dimensioni delle facce di ciascun elemento, infatti, a essere proposto è un passaggio dai corpi più piccoli a quelli più grandi. Tuttavia le facce di ciascun elemento hanno dimensioni variabili (57 c 6-d 6), il che introduce un'ampia eterogeneità nelle trasformazioni. In generale, l'introduzione di un criterio diverso dalla

mobilità e dalla struttura acuta a determinare le dinamiche di trasformazione dipende dalla necessità di evitare che tutti i passaggi finiscano per produrre solo gli elementi estremi (Karfik 2004, pp. 162-4). In ogni caso, la trasformazione può riguardare l'elemento inferiore nella sua totalità o in parte, o vedere l'intervento di un altro elemento. Mi pare che le possibilità qui poste si articolino come segue (cfr., per varie letture, Cornford 1937, pp. 227-8, e Brisson 1995, p. 255 nt. 440):

a) a 7-b 2: un elemento quantitativamente minore, all'interno di uno quantitativamente dominante, muta completamente nell'elemento dominante (ad es. il fuoco, destinato a diventare acqua, si dissolve completamente in essa);

b) b 3-7: nel caso in cui, nel contesto della stessa lotta, si inserisca un terzo elemento (ad es. in un passaggio di stato intermedio nella trasmutazione da fuoco ad acqua, sopraggiunge l'aria), può accadere che:

a. b 3-6: l'elemento inferiore venga completamente respinto e dissolto nelle sue componenti basilari, e in questo caso i suoi triangoli vanno a confluire con l'elemento congenere a quel punto, dunque nell'elemento intermedio, a cui sono diventati congeneri;
b. b 6-7: oppure l'elemento dominante (ovvero, quello quantitativamente più forte e obiettivo iniziale della trasformazione) ha la meglio, e in questo caso l'elemento inferiore si trasforma in esso.

Tutto ciò conferma che, come per i meccanismi di trasmutazione interelementare, sono le condizioni esterne e le specifiche interazioni a determinare possibili esiti della struttura di ciascun genere (ovvero, cambiamenti o affezioni, che non riguardano interazioni tra corpi dello stesso genere: cfr. a 3-5); in questo senso, ἐθέλοντα (b 2) indica la disposizione possibile di un oggetto inanimato a compiere un'azione o subire un'affezione.

57 b 7-c 6. καὶ ... τόπον: nel tradurre τῆς δεχομένης (c 3) cerco di essere fedele alla formulazione platonica, che richiede di supplire un termine femminile a cui il participio si riferisca: per analogia con 50 b 6 opto per φύσις, ma altre possibilità (ad es. αἰτία) non sono da escludere. Il ricettacolo non perde la sua caratteristica precosmica di sostenere scuotimenti, che finiscono per mescolare ciò che viene accolto (cfr. 53 a 2-7; sul parallelo ha insistito Johansen 2004, p. 126). Ciò che cambia in questo contesto è l'ordine intrinseco degli oggetti che sono sottoposti a tali scuotimenti e dei movimenti stessi: per quanto gli elementi siano dissolti e sezionati, le loro componenti primarie rimangono integre, pronte a formare nuovi corpi elementari, e sembrano dare vita a cicli in ogni caso razionalmente interpretabili. Se questo è vero, le due fasi sono principalmente distinte dalla specifica capacità di interazione tra gli oggetti, ora pienamente razionale e matematica, e *non* dal fatto che ci siano oggetti che interagiscono, né che il ricettacolo di per sé non possa esercitare una causalità cinetica (è lo scuotimento a

essere identificato come causa, *non* il principio stesso). Ciò è importante anche perché suggerisce che a ogni modifica qualitativa – ovvero, il passaggio da un elemento all'altro – ne corrisponde una spaziale, che ha priorità causale (cfr. partic. c 3): il ricettacolo è stato "modellato" in modo tale da accogliere in regioni differenti corpi differenti, portando a garantirne la permanenza, e ciò potrebbe connettersi all'osservazione per cui ciascun corpo tende a mantenere la propria struttura a causa della configurazione geometrico-spaziale che il demiurgo gli ha attribuito (56 d 6-e 7).

57 c 6-d 6. ὅσα ... χρήσεσθαι: Timeo ha vincolato i rapporti di leggerezza e pesantezza tra gli elementi al numero dei triangoli che essi comprendono (55 e 7-56 b 3); la stessa idea sembra tornare poco oltre, in relazione alla spiegazione su movimento e resistenza dei corpi (62 c 3-8). Queste righe, introducendo una varietà dimensionale fra i triangoli, sembrano mandare in crisi il modello precedente non solo per le difficoltà di rendere i corpi tra loro commensurabili, ma soprattutto per la difficoltà di concepire una composizione continua di solidi regolari a partire da triangoli di dimensioni diverse. Per risolvere la contraddizione Cornford 1937, pp. 230-9 (ma cfr. anche O'Brien 1984, pp. 83-7 e Lloyd 2006) ha suggerito che ogni triangolo equilatero sia in realtà composto da un numero variabile di triangoli rettangoli elementari, secondo diverse disposizioni. Ciò apre però a una serie di problemi (cfr. Brisson 1995, pp. 302-4, e Bodnár 2008, da consultare anche per una ricognizione): il peggiore a mio avviso è che il testo di Platone, *pace* Cornford, non supporta in nessun modo una simile lettura. Peraltro, il fatto che gli equilateri siano costruiti con un numero superiore al necessario di triangoli scaleni e isosceli (Nota tecnica 5), evocato da Cornford a sostegno della sua tesi, mi sembra in realtà smentirla: se Platone propone una certa struttura tra le molte possibili, evidentemente sarà questa e non un'altra a essere corretta. In questo senso è più economica la soluzione proposta da Brisson 1995, pp. 304-6, secondo cui il variare delle dimensioni dei triangoli dipende dalla possibilità di attribuire diverse misure all'ipotenusa di ciascun triangolo scaleno. Sulla stessa linea, riprendendo una lettura precornfordiana (per cui cfr. anche Müller 1996), Bodnár 2008 ha suggerito che a essere di volta in volta generati con diverse dimensioni siano le facce stesse dei diversi solidi. L'inconveniente qui è quello di ridurre la compatibilità fra triangoli solo a quelli di una stessa misura, il che limita in qualche modo le possibilità di trasmutazione da elemento a elemento, e la menzione finale della verosimiglianza (d 5-6) equivarrebbe al riconoscimento da parte di Platone di tale limite. E tuttavia, non mi pare che la chiusura della sezione implichi una limitazione del valore del discorso: al contrario, Timeo conosce già quella varietà che *a suo avviso* deve essere contemplata da chi voglia pro-

porre un discorso verosimile, dunque egli è consapevole di proporre, secondo presupposti conoscitivi corretti al massimo delle possibilità, un discorso adeguato. La traduzione che propongo, speculativa ma grammaticalmente più lineare di quelle canoniche (che considerano il plurale τρίγωνα, e non il ben più prossimo γένη, come soggetto sottinteso di συμμειγνύμενα ... ἄπειρα), tenta di risolvere questa difficoltà, spiegando anche l'apparentemente ridondante espressione τοῖς εἴδεσι γένη. Fino a questo punto, in effetti, Timeo ha impiegato i termini εἶδος e γένος in modo referenzialmente equivalente; in questo caso, invece, perché il numero dei triangoli possa essere elevato il suo termine di confronto, quello di τοῖς εἴδεσι γένη, deve fare riferimento alle varie istanze differenti delle forme solide dei corpi: in altre parole, tante sono le dimensioni differenti dei triangoli quante sono le tipologie (γένη) di uno stesso solido (εἶδος) che essi producono. Se questo è vero, a subire una mescolanza sono proprio queste varie istanze di solido (peraltro, non avrebbe senso affermare che sono i triangoli a mescolarsi con sé stessi e reciprocamente, perché tutti i triangoli dei tre corpi "più leggeri" sono identici per forma) a cui è vincolata l'illimitata varietà di dimensioni. Il quadro finale è così coerente e privo di reale pessimismo epistemologico. In primo luogo, si risolve l'apparente incompatibilità con 55 e 7-56 b 6, a condizione che quel passo sia letto assumendo che il numero di triangoli determini differenze di leggerezza *a parità di dimensioni dei triangoli di base* (cfr. la nota *ad loc.*). Vi sono però triangoli, dunque figure, di diverse dimensioni; tra figure di diverse dimensioni possono prodursi mescolanze, il che implica che il cosmo prevede la possibilità di pesi e movimenti differenti per solidi della stessa forma ma dimensioni diverse, e ciò potrebbe peraltro spiegare la possibilità di una relativa compenetrazione tra gli elementi (non tutti occupano sempre i luoghi naturali, ovvero quelli che, in linea di principio, devono occupare reciprocamente). In generale, dunque, nel porre una simile struttura formale per la composizione dei corpi, la loro interazione, la loro collocazione, Timeo produce un *account* complesso ma coerente. Benché non sia in grado di enumerare in modo preciso le possibili dimensioni dei corpi, egli sa che sono illimitati, sa perché lo sono e quali sono le leggi che, a queste condizioni, ne regolano le interazioni: Timeo non può *conoscere* precisamente questa o quella istanza di un corpo, che è comunque un ente materiale e particolare, ma conosce le leggi fisiche che ne regolano le dinamiche e la costituzione. Un ultimo vantaggio di questa lettura è legato al problema ontologico della permanenza dei triangoli stessi, che, in quanto componenti del sensibile, non possono propriamente evitare la distruzione (cfr. la nota a 81 b 4-d 4): mentre il modello di Cornford sembra implicare una reale persistenza dei singoli triangoli nel movimento locale, il modello che pro-

pongo può essere immaginato nei termini di un continuo distruggersi e generarsi di solidi costituiti da diverse componenti geometriche, che ne costituiscono le facce in senso analitico ma *non* secondo dinamiche compositive diacroniche.

57 d 7-e 1. Κινήσεως ... λογισμῷ: in realtà Timeo ha già detto molto in merito, in particolare in relazione ai movimenti degli astri, regolati dall'anima, e al movimento precosmico: entrambi gli aspetti convergono a qualche titolo nel fornire una descrizione complessiva del movimento dei corpi all'interno del cosmo ordinato (57 d 7-58 c 4; per una lettura complessiva cfr. O'Brien 1984, pp. 88-98 e Karfik 2004, pp. 164-74); per quanto emergerà nelle seguenti note, mi pare da accantonare l'ipotesi per cui qui Timeo torni a descrivere il precosmo (Mohr 2005, pp. 132-45, Mikes 2008).

57 e 1-58 a 1. τὰ ... φύσεως: è impossibile che due oggetti siano uno mosso e uno motore del mosso se non sussiste un disequilibrio di forze, ruoli e condizioni tra essi, che dunque risulteranno disomogenei tra loro: per questo la causa del disequilibrio è la disuguaglianza, una disuguaglianza che non a caso caratterizza anche il precosmo (52 d 4-e 5) e che ne costituisce la condizione necessaria e sufficiente di movimento (*contra* Cherniss 1944, pp. 448-9, ma cfr. la nota a 52 d 4-e 1). Il fatto che ci sia un'asimmetria tra ciò che muove e ciò che è mosso è un luogo comune nella formulazione più ampia per cui causa ed effetto sono oggetti distinti (cfr. ad es. *Hipp. ma.* 297 a 6-b 2). Al contempo, vi è almeno un'eccezione a questa norma (cfr. già Cornford 1937, p. 240 nt. 1), ovvero l'anima, che per Platone è causa del proprio movimento (dunque, è sia motore sia mosso; non può essere casuale che l'assenza di disequilibrio sia descritta come «difficile, o addirittura impossibile»: lo spiraglio lasciato allude probabilmente a casi speciali). La difformità presente nel cosmo è in particolare determinata dalle differenze tra gli elementi, che, come visto, sono geometriche e *per questo* anche cinetiche.

58 a 2-b 2. ἀνισότητος ... ταύτῃ: il principio cinetico appena proposto non esclude che la disomogeneità possa portare, al termine di movimenti progressivi a partire da un'iniziale condizione di commistione, a una semplice distinzione tra quattro zone nell'universo, una per elemento. È questa la ragione per cui Timeo si interroga sulla peculiare interazione tra uniformità e difformità, quiete e movimento, che domina le dinamiche del cosmo (Karfik 2004, pp. 164-5). Il ragionamento si basa su aspetti già introdotti: si è detto che il corpo dell'universo è sferico e finito (33 b 1-c 1) e comprende tutta l'estensione del ricettacolo (32 c 5-33 b 1, 51 a 1-3), dunque tutti i corpi elementari e i loro composti; inoltre, esso ha un movimento specifico, che lo porta a volgere su sé stesso (34 a 8-b 9). Quest'ultimo aspetto non può che essere ricondotto all'azione dell'anima cosmica (Karfik 2004, pp. 179-80;

contra Mohr 2005, pp. 134-8, secondo cui la περίοδος a cui si fa riferimento è il complesso sferico del ricettacolo): proprio l'anima è infatti la causa motrice complessiva della rotazione del cosmo, e la stessa forma sferica del cosmo è conferita al corpo dal demiurgo perché l'anima possa avvolgerlo. Sembra quindi che l'anima e la sua rotazione esercitino una sorta di forza centripeta, che determina una complessiva compressione degli elementi l'uno sull'altro e la loro distribuzione difforme nelle zone del cosmo. In queste condizioni, dunque, la collocazione e il movimento degli elementi sono determinati dall'interazione tra due spinte, quella intrinseca di ciascun elemento verso il luogo relativo che gli è proprio (essendo più leggero o più pesante dei corpi elementari che gli sono vicini: cfr. anche 62 c 3-63 e 7) e quella, che ha origine nel moto dell'anima, che comprime tutti gli elementi e impedisce il loro reciproco isolamento (grazie a questa compressione «il fuoco ha attraversato tutte le cose», mentre secondo il movimento che gli è proprio tutto il fuoco si sarebbe isolato dagli altri elementi, verso l'alto): la difformità e il movimento meccanico che ne deriva sono così regolati e orientati razionalmente, pur rimanendo incessanti e sufficienti a garantire l'interazione elementare all'interno del cosmo.

58 b 2-c 4. τὰ ... παρέχεται: il movimento è reso possibile dalla disuguaglianza tra i corpi, che a sua volta (e questa è un'aggiunta importante di queste righe) è intrinseca nella loro generazione perché alcuni sono più grandi, altri più piccoli: in questo senso la generazione preserva il disequilibrio. Ciò determina un automatismo cinetico: i corpi più grandi, aggregandosi, fanno scivolare verso gli interstizi lasciati i corpi più piccoli; in questo modo, i corpi più piccoli separano quelli più grandi e fungono quasi da connettivo, che rimane presente perché a loro volta i corpi più grandi lo definiscono e comprimono. E tuttavia, *questo* movimento "automatico", a differenza di quello precosmico, ha una sua origine extra-corporea ed extra-meccanica, perché può compiersi ad alcune condizioni specifiche dipendenti, direttamente o meno, dall'azione del demiurgo: che i corpi siano costruiti geometricamente come lo sono; che il ricettacolo sia persuaso a prestarsi alla presenza e al movimento dei corpi (il ricettacolo continua a "comportarsi" di per sé come nel quadro precosmico); che il cosmo sia costruito in modo tale da impedire la presenza di zone strutturalmente vuote, il che dipende dalla compressione dell'anima. Quest'ultimo aspetto è in realtà problematico, perché Timeo fa riferimento a interstizi (διάκενα) prodotti dal movimento elementare dopo aver affermato che non si dà vuoto nel cosmo (58 a 7, ma si tratta di un punto ricorrente: cfr. 59 a 1-2, 60 c 1-2, 79 b 3-c 1, 80 c 3). La questione è stata ampiamente dibattuta, ma mi pare che la soluzione proposta da O'Brien 1984, pp. 359-65 (a cui rimando per i dettagli) sia efficace: ciò che Platone nega, quando lo fa, è che vi siano zone vuote tra una

massa di atomi e l'altra, o in generale tra un corpo composto e l'altro, il che non implica che all'interno di un corpo non possano esserci interstizi. Quando invece Timeo fa riferimento agli interstizi prodotti dal movimento di corpi, si può supporre che l'aggregazione di corpi grandi produca uno spazio virtualmente vuoto, che viene continuamente e istantaneamente riempito da parti ancora non assemblate tra loro. Tutto ciò è compatibile con l'idea per cui il ricettacolo non è in alcun caso uno spazio assoluto: non solo in questo caso gli interstizi sono prodotti dell'azione ordinatrice, ma in generale essi non sono assolutamente vuoti, bensì sono sempre passibili di essere occupati e non separano corpi composti in quanto tali.

58 c 5-d 1. Μετὰ ... αὐτοῦ: Timeo dispone a questo punto di tutti i criteri fisici per discutere i diversi stati in cui si danno gli elementi: se è vero che ci sono diverse dimensioni per i triangoli, e se a seconda delle dimensioni dei triangoli si avranno solidi di dimensioni diverse, in base alle diverse dimensioni dei solidi ciascun elemento avrà capacità cinetiche differenti. In questo modo Platone può spiegare un aspetto cruciale dell'evidente difformità nella presentazione fenomenica dei corpi (il caso del fuoco è già emblematico, perché a qualche titolo *sono* fuoco la fiamma, la luce e il calore: cfr. già 45 b 4-d 3). Benché non venga esplicitato, è plausibile che le varie tipologie di fuoco siano differenziate anche sulla base di interazioni con altri elementi: ciò emergerà in modo chiaro nel caso dell'acqua.

58 d 1-4. κατὰ ... ἀνισότητα: l'etere non è un elemento a parte (a differenza di quanto accadrà in Aristotele), ma una tipologia di aria, in particolare quella pura. Per quanto riguarda invece l'aria spessa e non pura, Timeo allude alle nubi e alla nebbia («condensa»: cfr. la nota a 49 c 5). Anche in questo caso l'osservazione è intuitiva ma efficace: la nebbia sembra più "spessa" dell'aria rarefatta, e la spiegazione di questo spessore dipende da una dimensione maggiore dei triangoli, dunque dal maggior peso.

58 d 4-59 a 8. τὰ ... προσερρήθη: per l'acqua Timeo propone una descrizione più articolata, benché la struttura complessiva del passo sia relativamente chiara. In primo luogo, sono distinti un genere liquido, caratterizzato dalla presenza di corpi più piccoli, dunque più mobile, e uno solido, caratterizzato dalla presenza di corpi più grandi, dunque più pesante e meno mobile. In questo quadro si inserisce l'azione del fuoco, che consente il passaggio dallo stato solido a quello liquido fintanto che rimane presente. Quando questo venga rimosso, si genera una modifica della configurazione dello spazio circostante, perché nello spostarsi il fuoco andrà a occupare una certa sede, e di conseguenza l'aria che la occupava sarà portata attorno alla massa liquida, che a sua volta sarà spinta e compattata dove prima era il fuoco; nel suo compattarsi, essa tornerà allo stato solido. Se il meccani-

smo dell'acqua fusibile si basa, dal punto di vista esplicativo, sulla necessità di rendere conto della capacità dei metalli di divenire liquidi o dell'acqua di solidificarsi in ghiaccio, dal punto di vista dell'economia filosofica complessiva Platone riesce a rendere conto della presenza di corpi solidi benché la terra non sia in grado di mescolarsi agli altri elementi (Vlastos 2005, pp. 83-5). Rimane il problema di spiegare perché il fuoco, facendo perdere equilibrio all'acqua solida, la trasformi in liquido. In questo caso la spiegazione proposta da Cornford 1937, pp. 248-54, per la differenza di dimensione tra i vari generi degli elementi (cfr. la nota a 57 c 6-d 6) è allettante: i corpi più grandi sarebbero spezzati in un numero elevato di triangoli, che potrebbero poi ricomporsi in un numero maggiore di corpi più piccoli – il che spiegherebbe il passaggio allo stato liquido. Una soluzione alternativa (Brisson 1995, p. 258 nt. 470) prevede una semplice disgregazione dei corpi nei triangoli, ma il fatto che i corpi si disgreghino non riesce a chiarire perché si ottenga lo stato liquido, caratterizzato da corpi più piccoli. E tuttavia, entrambe le spiegazioni si basano sui modelli che già si sono rivelati problematici e il testo non sembra supportarli (cfr. Bodnár 2008, pp. 22-3): complessivamente rimane più plausibile che a essere descritte in modo processuale siano in realtà continue produzione e distruzione di triangoli di diverse dimensioni.

58 e 2-4. ἐστιν ... ἀπολέσαν: poiché l'omissione di ἀποβάλλει ταύτην δέ è diffusa nella linea di F, essa deve rimontare in qualche modo a una fase antica della tradizione del testo (Jonkers 2017, p. 150 nt. 21). In linea di principio, se si tratta (come mi pare necessario dato il contesto argomentativo) di una sequenza autentica, il fatto che sia attestata in V ma non in FCg indica che essa era presente nella fonte di AV, ma non implica necessariamente che l'aggiunta *extra uersum* del correttore di A derivi dalla fonte comune dei due codici – perché essa potrebbe invece derivare dall'attività di collazione di A^2. E tuttavia, proprio la diffusione dell'errore nella tradizione manoscritta e l'assenza di tradizione indiretta mi sembrano rendere più probabile uno tra i seguenti scenari: la fonte comune di AV recava il testo corretto, per cui l'omissione nella prima stesura di A può dipendere da un semplice omoteleuto (che avrebbe casualmente prodotto un errore speculare a quello verificatosi in FCg); oppure, più verosimilmente (così in apparato), la sequenza era assente nel corpo del testo della fonte di AV, in cui era invece reintegrata a margine, e da un lato questa integrazione è stata ignorata da A^{pr} e poi reintrodotta con la prima *diorthosis*, dall'altro è stata immessa nel testo nell'intermediario tra V e la fonte comune con A.

59 a 8-b 5. τούτων ... ἐκλήθη: per alcune ipotesi sull'identificazione dell'adamante cfr. Brisson 1995, p. 258 nt. 473; per il rapporto tra densità e colore cfr. 67 c 4-68 d 7. Timeo accenna all'importante ruolo di un'altra proprietà dei corpi, ovvero la rispettiva densità, che

consiste nell'avere generazione da corpi più sottili, dunque legati l'uno all'altro in modo più stretto: cfr. in generale O'Brien 1984, pp. 94-8.

59 b 6-c 5. τὸ ... λέγεται: altro esempio della potenza esplicativa che Platone rivendica per la sua spiegazione: la compattezza del rame viene meno per un naturale processo di corruzione del composto, e questo determina che i corpi che lo producono, perdendo compattezza e omogeneità, tendano a disgregarsi. Da questa descrizione emergono però altri due aspetti: in primo luogo, al livello della composizione di un corpo riconducibile a uno specifico elemento, ma in forma non pura, è possibile osservare una commistione con particelle di altri elementi (in questo caso di terra). In secondo luogo, Platone sembra qui ammettere in qualche modo la presenza, all'interno di un corpo composto (ma non *tra* corpi composti!), di interstizi propriamente vuoti (58 b 2-c 4).

59 c 5-d 3. τἆλλα ... τῇδε: a prima vista Timeo sembra semplicemente affermare che il discorso verosimile richiede un impegno minore di quello che riguarda gli intelligibili, ma che al contempo non va disprezzato, perché procura un piacere intellettuale. Tuttavia il discorso verosimile che Timeo sta svolgendo comprende, pur in funzione del cosmo, considerazioni sugli intelligibili, che dunque rappresentano un blocco specifico di verosimiglianza, dotato di valore epistemico più forte: il discorso verosimile mira nel complesso a enti generati, ma può ricorrere a una base conoscitiva che fa riferimento agli intelligibili. Non a caso, il piacere non dannoso e una vita intelligente sono raggiunti non semplicemente da chi pratichi discorsi verosimili, ma da chi lo faccia lasciando solo momentaneamente da parte i discorsi sugli intelligibili, pur essendo in grado di svolgerli. La ragione di una simile articolazione è chiara: solo un discorso cosmologico che comprenda la, e consegua dalla, contemplazione degli intelligibili è al massimo grado e correttamente verosimile, ovvero in grado di cogliere il rapporto di generazione e imitazione che lega il mondo sensibile a quello intelligibile (Donini 1988, pp. 28-30), e d'altro canto non rivendica per ogni sezione e per ogni aspetto un uguale grado di saldezza (Bodnár 2008, pp. 30-2).

59 d 4-e 5. τὸ ... λέγεται: l'assenza di altri corpi sembra qui essere una condizione che favorisce la condensazione dell'acqua, probabilmente perché in questo modo gli altri corpi non possono spezzare i legami coesi tra le varie particelle.

59 e 5-60 b 5. τὰ ... ἐπωνομάσθη: i «succhi» elencati sono generici: il miele è ciò che viene prodotto nei fiori (già Cornford 1937, p. 254 nt. 6), l'olio comprende ogni tipo di olio, mentre più specifico è il caso del vino. Ciascun genere è però isolato sulla base di capacità proprie, tra loro disomogenee (ovvero, legate a sensi diversi), ma che condividono tutte un aspetto, quello di essere associate a qualità riconducibili al fuoco (il vino scalda, l'olio brilla, il miele dilata) e in questo senso

i succhi in questione sono ἔμπυρα. L'ultimo succo ha, come il fuoco, la capacità di bruciare, ma la sua identità rimane poco chiara: potrebbe trattarsi di resina o di succo di fico (Cornford 1937, p. 254 nt. 7) o in generale dei prodotti della fermentazione (Brisson 1995, p. 260 nt. 490) – mentre sembra difficile che ἀφορισθέν debba essere inteso come secreto, e che dunque si tratti di prodotti della fermentazione di tutti gli altri succhi (O'Brien 1984, p. 118).

60 b 5-e 2. γῆς ... ἐγένετο: Timeo passa ora alle specie di terra, mantenendo il principio per cui la produzione di un certo corpo è spiegata attraverso una catena di effetti meccanici provocati dal movimento nello spazio delle particelle elementari.

60 c 1-2. δ' ὑπερεῖχεν αὐτῶν: Cornford 1937, p. 255 nt. 2, seguito poi da Brisson e Fronterotta, adotta δὲ οὐ περιεῖχεν di A^2, ma in realtà δ' ὑπερεῖχεν, solidamente attestato da entrambe le linee della tradizione medievale, consente di mantenere anche αὐτῶν, la cui attestazione è molto forte.

60 d 1. κραυρότερον: in questo caso non può essere escluso che a correggere in rasura nel testo sia A stesso – l'illeggibilità della lezione di un eventuale A^{pr} non consente di prendere una posizione certa – ma il doppio intervento rientra nello "stile editoriale" di A^2 (cfr. Nota al testo, pp. CLXXXVII-CLXXXVIII).

60 d 4. γίγνεται ... λίθος: è ragionevole che si tratti della lava (Cornford 1937, p. 256 nt. 2). τὼ: è del tutto plausibile che l'errore della linea di F e quello di A^{pr} si siano prodotti indipendentemente, e questa opzione è rafforzata dalla convergenza tra A e V.

60 d 5. ἀπομονουμένω: per l'intervento di A^2 cfr. Nota al testo, p. CLXXXVIII.

60 e 1-2. κατὰ [λόγον] νόμον: questo sembra essere il testo alla base di Plutarco (*Quaestiones conuiuales* V 10, 684f 6 τῶν ἁλῶν σῶμα κατὰ νόμον ἀνθρώπων θεοφιλέστατον). Il testo trasmesso dalla tradizione medievale evidenzia la compresenza di due lezioni alternative, ed è facilmente immaginabile che il genitivo νόμου sia il frutto del tentativo già antico di rendere la sequenza plausibile. In ogni caso, νόμον sembra preferibile in quanto, pur calzante e possibile, è termine ben meno scontato nel contesto.

60 e 2-3. τὰ ... συμπήγνυται: probabilmente terra e acqua. Prima di fornire la spiegazione qui annunciata (a partire da 61 a 7), Timeo propone alcune osservazioni relative alle interazioni che comportano o meno dissoluzione, indicando in particolare i termini entro i quali si dissolvono la terra, l'acqua e l'aria.

60 e 4-61 a 3. γῆς ... λέλειπται: per gli interstizi cfr. la nota a 58 b 2-c 4. Per la terra si hanno due quadri generali, che saranno ripresi anche per altri elementi: che sia pura (a) o mescolata (b). Se mescolata (b) con l'acqua, essa può essere dissolta dal fuoco (60 e 2-3). Se inve-

ce è pura (a), si danno due opzioni: se non completamente compattata (a1), essa può essere dissolta solo dall'acqua, mentre se è compattata (a2) solo il fuoco può dissolverla. La base empirica di questa osservazione è relativamente chiara. Una composizione che preveda la mescolanza di terra e acqua (b) è sensibile al calore del fuoco relativamente alla sua componente umida, su cui il fuoco può intervenire direttamente. D'altro canto, (a1) se la terra non è perfettamente compattata, ma lascia al suo interno interstizi di una certa dimensione, solo corpi di una certa grandezza potranno alterarne la struttura passando attraverso i relativi interstizi: l'alterazione sarà quindi possibile per i più grandi tra gli altri corpi, quelli dell'acqua. Se infine (a2) la terra è compattata, la sua disgregazione dipenderà da un urto violento, per velocità e forma acuta, il che porta a identificare nel fuoco il corpo capace di dissolvere la terra compattata (cfr. 56 a 7). Rimane comunque non immediato comprendere la base geometrica del ragionamento (e non può essere escluso, *pace* Taylor 1928, pp. 427-8, che Platone voglia suggerirla per approssimazione): se in termini generali Timeo è coerente nel ragionare in termini di grandezza e forma dei corpi, parte dell'argomento sembra essere accettabile solo sotto l'assunzione che si stia parlando di solidi le cui facce hanno la stessa dimensione, il che tuttavia rappresenta solo un caso teorico.

61 a 1. ἀσύστατον ... λύει: a partire da Cornford alcuni traduttori costruiscono ὑπὸ βίας con ἀσύστατον, per analogia con 61 a 6. Tuttavia, Timeo sta qui riassumendo quanto detto in precedenza (cfr. οὕτως), ovvero quale sia la ragione per cui solo l'acqua può dissolvere la terra non compattata, e la ragione indicata è che solo le particelle dell'acqua sono in grado di esercitare costrizione sulla terra. Per questa ragione, costruisco ὑπὸ βίας con λύει.

61 a 3-6. τὴν δὲ ... τρίγωνα: l'analisi si sposta sull'acqua. Il caso di una sua commistione con la terra è già stato analizzato (caso 'b' nella nota a 60 e 4-61 a 3), mentre per quanto riguarda la sua dimensione pura si dà anche il caso che essa sia scarsamente o fortemente compattata. Nel secondo caso solo il fuoco può agire, per lo stesso meccanismo osservato per la terra, mentre nel primo la dissoluzione può essere prodotta sia dal fuoco sia dall'aria. Anche qui la logica è relativamente chiara: nel caso di una scarsa compressione, gli interstizi sono abbastanza ampi da consentire il passaggio di aria e fuoco e, a condizione che tali interstizi non siano troppo ampi (si tratta di una premessa necessaria, anche se implicita), i corpuscoli di aria e fuoco, passandovi attraverso, disperdono i conglomerati di acqua. Il fuoco può però agire anche direttamente sui triangoli, probabilmente per lo stesso principio fatto valere nel caso di forte compattazione.

61 a 6-7. βίᾳ ... πῦρ: ancora, circa l'aria, se c'è una forte compressione, l'unica possibilità di dissoluzione consiste nello spezzare i legami tra

le varie particelle («agendo sui suoi elementi»); nel caso di una scarsa compattazione, invece, solo il fuoco può penetrare tra gli interstizi e, facendolo, disgrega i corpi di aria.

61 a 7-c 2. τὰ ... συμπήγνυται: in chiusura Timeo torna a concentrarsi sui composti di terra e acqua (cfr. 60 e 2-3), in particolare sul caso in cui derivino dalla compressione tra le particelle: si produce così una densità specifica di particelle interne d'acqua negli interstizi tale da impedire alle particelle di acqua esterne di subentrare. Ciò è invece possibile per particelle più piccole, ovvero quelle del fuoco, che possono così entrare nel composto e romperlo. La logica generale del meccanismo è la stessa dei casi precedenti: a parità di dimensioni, la capacità di rompere legami varia in dipendenza della compattezza del composto ed è legata alla forma e alla dimensione dei diversi corpi, per cui in generale corpi più grandi possono essere dissolti solo da corpi più piccoli.

61 a 7. δὲ δή: la tradizione sembra qui bipartita, con la lezione della linea di A confermata da V. Se qui C non fosse contaminato, la presenza di δὲ δὴ nella linea di A potrebbe avere origine da una doppia lezione già incorporata nella fonte di AV. D'altro canto, mi pare più facile immaginare δὲ δὴ alla base delle lezioni di Cg da un lato e F dall'altro, specie considerando i caratteri specifici dei testi offerti da questi codici. Inoltre, δὲ δή ricorre in formulazioni non interrogative già ventisette volte nel *Timeo*, è ampiamente attestato nella prosa classica e platonica (cfr. Denniston 1954, p. 259) – benché sia meno scontato di δέ/δή – e sembra del tutto calzante in questo caso: Timeo non si limita ad aggiungere uno *step* argomentativo, ma rimarca il passaggio alla discussione di aspetti legati a corpi complessi, pur in continuità con quanto precede.

61 b 5. πῦρ ὕδωρ ἀπεργαζόμενα: costruisco ἀπεργάζομαι con il doppio accusativo e adotto la correzione proposta da Cook Wilson. Cornford tenta di spiegare la genesi dell'errore ipotizzando una dittografia, ma l'introduzione di ἀέρα può più facilmente essere solo un tentativo autoschediastico antico di introdurre nella formulazione tutti e quattro gli elementi, laddove invece qui il discorso è evidentemente limitato a terra, acqua e fuoco (il che rende estremamente difficile mantenere il testo tràdito, *pace* Brisson 1995, p. 261 nt. 506).

61 c 3-68 d 7. Esplorate le varietà e le dinamiche proprie degli elementi, Timeo può concentrarsi sulle loro proprietà e affezioni, discutendo prima quelle generiche (61 c 3-65 b 3: "caldo-freddo", "duro-molle", "pesante-leggero", "liscio-ruvido"; traduco κοινά con «generiche» per sottolineare l'opposizione rispetto alle affezioni specificamente legate a un senso; cfr. però la nota a 65 b 4-c 1) e poi, senza reale soluzione di continuità, quelle legate a parti del corpo umano, ovvero a specifici sensi (65 b 4-68 d 7); per una discussione generale cfr. O'Brien 1984,

pp. 107-43. Nell'intera sezione gioca un ruolo fondamentale la nozione di *pathema*. Dopo la spiegazione di Cornford 1937, pp. 259-62 (un *pathema*, per essere tale, deve essere percepito da un soggetto), mi pare che la lettura di O'Brien 1984, pp. 124-43 (da consultare anche per una serrata critica alle precedenti posizioni) sia ancora solida (ma cfr. anche i vari ulteriori significati identificati da Karfik 2021, pp. 220-2): i *pathemata* (o *pathe*) – i termini sono qui sistematicamente tradotti con «affezione/i» – sono gli effetti che un corpo produce (o è capace di produrre) su un altro e che, nel caso in cui il corpo che subisce l'affezione sia senziente, e solo a certe condizioni, producono una percezione.

61 c 3-d 5. Καὶ τὰ ... ὄντα: le affezioni, generiche e specifiche, sono strettamente legate alla composizione del corpo umano e, nella misura in cui esse sono alla base delle percezioni, all'anima. Benché già Timeo abbia accennato alcuni elementi di psicologia (42 e 5-44 d 2), solo con la terza ampia parte del racconto questo tema verrà esposto in modo compiuto. Nel dover scegliere un aspetto da discutere in modo prioritario, Timeo opta comunque per le affezioni, e lo fa secondo un criterio tematico chiaro, per consentire che questa trattazione sia in continuità con quella degli elementi (d 4). Questa breve digressione metodologica evidenzia però altri due aspetti. In primo luogo, essa non può non presupporre una teoria percettiva propriamente psicofisiologica (Wolfsdorf 2014, partic. p. 221, e in generale la nota a 42 a 3-b 1 e anche 70 a 2-71 d 4) – la sequenza σαρκὸς ... θνητόν (c 7-8) implica solo una distinzione definizionale tra parti dell'anima e componenti fisiologiche (cfr. 42 d 5-e 1). In secondo luogo, la cautela metodologica espressa da Timeo segnala ancora una forte consapevolezza nel plasmare ordinatamente le parti del discorso articolandole in modo tale che le loro reciproche relazioni ne garantiscano l'affidabilità. Al contempo, il fatto che Timeo si mostri sicuro della possibilità di produrre una descrizione il più possibile corretta pur dovendo disporre in modo diacronico il materiale filosofico implica una piena padronanza complessiva dell'intero processo cosmogonico, comprese le sue parti epistemologicamente meno salde. I due aspetti sono coessenziali: il fatto di avere piena padronanza dell'ordine teorico tra le parti del discorso dipende dal poter contare sulla conoscenza di tutti i suoi presupposti teoricamente forti.

61 d 5-**62** b 6. πρῶτον ... ὄνομα: la prima affezione generica è il calore (con il suo contrario). Poiché affezioni contrarie dal punto di vista percettivo devono avere spiegazioni geometriche e fisiche contrarie, come il caldo deriva da uno spezzettamento, il freddo deriva da un compattamento, in particolare quello generato dalla pressione delle particelle umide provenienti dall'esterno sulle particelle di fuoco (cfr. **62** a 7) interne. Le particelle più piccole lasciano sedi che non possono essere occupate da particelle più grandi: queste, dunque, non po-

tendo insinuarsi negli interstizi lasciati dalle prime, ma tendendo comunque verso l'interno, producono una compressione delle particelle rimanenti tra loro e, in assenza di fuoco, generano una condizione di equilibrio e omogeneità tra le particelle interne. Ora, come già osservato (57 e 6-58 a 2), equilibrio e compressione producono immobilità, e l'assenza del fuoco produce condensazione. A questa spiegazione formale si aggiunge, in modo relativamente accessorio, l'idea per cui la tensione prodotta dalle particelle per tornare allo stato di partenza porta a brividi, manifestazione tipica del freddo: Platone mantiene così un parallelismo strettissimo tra i meccanismi generali di condensazione e scioglimento e quelli che hanno luogo nel corpo umano. Questa spiegazione si basa su un presupposto fondamentale, ovvero la riconduzione agli aspetti geometrici degli elementi non solo delle percezioni, ma anche e primariamente delle affezioni specifiche che essi producono (Harte 2002, pp. 259-60; cfr. anche 64 a 2-b 3): è proprio il principio geometrico a fornire stabilità e affidabilità al discorso sulla realtà corporea – cfr. anche la netta opposizione sintattica tra la percezione comune a tutti (61 e 1-2) e il corretto modo di comprendere tale percezione (61 e 2-65 a 5), basato proprio sull'analisi della costituzione geometrica del fuoco. L'applicazione di un simile principio ad affezioni contrarie rappresenta peraltro un vantaggio del modello platonico rispetto a quello proprio di qualsiasi precedente spiegazione fisica, perché esso non viola una delle fondamentali leggi della causalità, per la quale è assurdo che due effetti contrari siano causati da una stessa causa, o che due cause opposte spieghino uno stesso effetto (cfr. *Phaed.* 101 a 7-c 2, da cui peraltro è chiaro che tali leggi sono violate da tutti i modelli di causalità efficiente e materiale preplatonici).

62 a 3-5. κερματίζουσα ... παρέσχεν: Timeo gioca sull'assonanza tra θερμόν e κερματίζουσα, probabilmente attraverso un'allusione implicita al sostantivo κέρμα; proprio tale affinità, che si fonda su aspetti naturali dei corpi ignei, consente a Timeo di sostenere che la denominazione è verosimile.

62 a 7. τὰ σμικρότερα: queste particelle non sono di acqua, ma probabilmente di fuoco (O'Brien 1984, pp. 113-5). In effetti, non solo non ci sono ragioni o evidenze empiriche per cui particelle di acqua dovrebbero espellere altre particelle d'acqua (Cornford 1937, p. 260 nt. 2): il punto è che, con un forte parallelismo rispetto al meccanismo di solidificazione dei metalli (59 d 4-e 5), la solidificazione di un insieme di particelle di liquido fusibile dipende dall'assenza di particelle di fuoco – che, non a caso, sono strutturalmente più piccole di quelle di acqua.

62 b 6-c 3. σκληρὸν ... μάλιστα: Timeo introduce "duro" e "molle" con una costruzione ellittica (b 6-7), che suggerisce che debba essere supplito il verbo del periodo precedente e che a essere considerate siano le denominazioni attribuite alle cose dure e molli (cfr. anche

O'Brien 1984, pp. 109-10). La sezione inverte dunque la struttura della precedente, anteponendo l'introduzione dei nomi delle affezioni alla loro spiegazione geometrica. Tale spiegazione rimane comunque prioritaria, ma vale la pena di notare (con O'Brien 1984, pp. 109-13) che la descrizione dell'elemento "più duro" (la terra, b 8-c 3; cfr. 55 d 8-e 7) associa a essa la menzione della densità. La sottolineatura della qualificazione reciproca ha un suo rilievo, perché separa in linea di principio l'affezione da un elemento specifico (a differenza di quanto suggerisce, ad esempio, il caso della mollezza, che sembra associabile all'acqua: cfr. O'Brien 1984, pp. 111-2): benché un'affezione possa caratterizzare un elemento, al livello della nostra percezione l'affezione deve darsi anche in senso comparativo (ovvero: la terra è di per sé dura, ma l'acqua è più dura dell'aria).

62 c 3-63 e 7. βαρὺ ... θάτερα: la spiegazione di pesante e leggero, affezioni connesse ad alto e basso, è la più ampia e articolata della sezione: a partire da una *pars destruens* (62 c 3-63 a 6) volta a indicare come, sulla base della forma sferica del cosmo, sia impossibile concepire un basso e un alto assoluti, Timeo procede a interrogarsi sul modo in cui queste affezioni siano comunque concepibili (63 a 6-d 4), ovvero in senso relativo. Le due parti saranno analizzate separatamente nelle seguenti note di commento.

62 c 3-63 a 6. βαρὺ ... ἔμφρονος: la stessa formulazione introduttiva di Timeo segnala l'inappropriatezza della posizione comune sulle affezioni in questione: λεγομένης (c 4), spesso omesso dai traduttori, adombra fin da subito una severa discrasia tra il modo convenzionale di concepire e attribuire linguisticamente l'alto e il basso e quello corretto. L'errore di una simile prospettiva, che è il bersaglio della *pars destruens* dell'argomento, è già segnalato dalla posizione incipitaria di φύσει (c 5): nella prospettiva platonica è difficile parlare, se non con serie cautele, di una "natura" dell'alto e del basso, e ciò dipende dalla forma sferica del cosmo (la formulazione di c 5-8 non nega il principio per cui ciò che ha massa corporea ha peso, e questo determinerà un certo movimento, ma solo che questo si dia per natura). Se il cosmo è sferico, esso può essere considerato da due punti di vista diversi, l'uno la Terra, centro dell'universo sferico, l'altro la circonferenza dell'universo (c 9-d 10); ma in una circonferenza non si danno punti intermedi assoluti, né due punti opposti sulla circonferenza sono davvero opposti, perché essi sono in realtà perfettamente equilibrati in quanto equidistanti dal centro, dunque sarebbe assurdo attribuire denominazioni contrarie *assolute* (alto e basso) a due punti che in realtà sono perfettamente equilibrati tra loro. Ciò si riflette sul piano fisico, che viene esplorato attraverso due immagini. a) 62 d 10-63 a 2: non essendovi alcuno sbilanciamento tra le parti della circonferenza, l'oggetto collocato al centro del cosmo (ovvero la Terra), vi rimarrà proprio perché posto

nel punto di equilibrio della sfera (cfr. anche *Phaed.* 108 e 3-109 a 7; in questo passo del *Timeo* si trova una spiegazione fisica della stabilità della Terra, ma occorre sottolineare che è il disegno teleologico del demiurgo a esserne il vero garante: cfr. Sedley 1989, pp. 365-9). b) a 2-4, inversa alla precedente: parlare di alto e basso è insensato non solo rispetto al centro, ma anche rispetto alla circonferenza, perché il punto X della circonferenza opposto rispetto al punto Y della stessa circonferenza non è in alto o in basso, ma semplicemente alla distanza di un raggio dal centro e di un diametro da Y. Questo secondo argomento si applica al rapporto tra l'universo sferico e la Terra come suo centro e non mi pare possa descrivere un movimento lungo la superfice della Terra (così O'Brien 1984, p. 30): non solo l'intero passo porta a considerare l'universo come circonferenza e la Terra come punto centrale (dunque in linea di principio inesteso), ma mi pare inoltre complicato identificare, almeno in termini fisici, la Terra come una circonferenza perfetta a meno che non si adotti una prospettiva cosmica, che rende avvallamenti e rilievi ininfluenti (si tratta di un punto che avrà una sua importanza nella trattatistica astronomica di età imperiale, ma si noti che in *Phaed.* 110 c 1-d 3 Platone considera la presenza di queste irregolarità). Dai due argomenti Timeo conclude che non è in assoluto possibile parlare correttamente di "alto" e "basso" (a 4-6); si tratta tuttavia di una formulazione retorica, che apre alla soluzione proposta nella *pars construens* dell'argomento (63 a 6-e 7).

62 e 8-10. ὁ ... καταντικρύ: a differenza della maggior parte dei traduttori a partire da Cornford 1937, p. 262 nt. 3, non collego μᾶλλον a ἤ (il significato complessivo, in ogni caso, non cambia), perché la presenza di μᾶλλον è già giustificata da αὑτοῦ; il punto è, invece, che in una circonferenza l'unica distanza possibile tra due punti opposti è quella determinata dal diametro.

63 a 2. ὁμοιότητα: per la traduzione cfr. Nota alla traduzione, pp. CCXX-CCXXI.

63 a 6-d 4. ὅθεν ... κάτω: l'affermazione retorica che chiude la *pars destruens* (63 a 4-6) è subito corretta ponendo la domanda sull'origine delle *denominazioni* condivise di "alto" e "basso", domanda che implica che, come appena dimostrato, le due nozioni non possano essere "naturali" (cfr. partic. κληθῆναι a c 4, con O'Brien 1984, p. 43). L'argomento mira qui a dimostrare che basso e alto sono relativi perché attribuibili da un osservatore specifico, su base comparativa e in funzione di altri caratteri, e prevede due immagini peculiari. In primo luogo (b 2-c 5), si immagina un uomo posto ai limiti dell'universo, in una regione in cui si ammassa principalmente il fuoco (b 3-4: riferimento agli astri, descritti come ignei a 40 a 2-7), che dunque tenderà a fissarsi verso il limite della sfera cosmica; quest'uomo potrebbe in questa posizione prima pesare due parti di fuoco, per constatare che

una è maggiore e una minore, e poi provare a spingere ciascuna delle due parti con egual forza verso l'aria, ovvero verso una zona disomogenea rispetto alla sede del fuoco. In queste condizioni la quantità minore seguirà maggiormente la forza, dunque sarà considerata leggera, mentre la maggiore opporrà maggiore resistenza e risulterà pesante. L'aspetto fondamentale è che l'immagine ha senso solo da una prospettiva invertita, ovvero immaginando che l'uomo guardi *verso l'interno* del cosmo e noti che la maggior quantità di fuoco tende a rimanere nella sua posizione. In un secondo momento (c 5-d 4), l'esperimento mentale viene riprodotto adottando la prospettiva di un uomo sulla Terra e in funzione dell'elemento terrestre (δεῖ sottintende che l'immagine dell'osservatore "cosmico" è utile da un punto di vista argomentativo, ma non da uno fattuale: il massimo accesso possibile per l'uomo all'evidenza richiamata è quello dell'esperienza legata alle dinamiche della superficie terrestre). Tentando di spingere verso l'aria due masse di quantità differenti, la massa maggiore opporrà maggiore resistenza; a questa condizione si attribuiscono le descrizioni "essere pesante" e "movimento verso il basso". I due esperimenti riprendono la prospettiva cosmica di 63 a 2-4, ma ne modificano radicalmente il senso: nella *pars destruens* non vi erano modi per parlare coerentemente di "alto" e "basso", mentre qui vengono trovati due modi, che sono però coerenti solo rispetto all'osservatore specifico (O'Brien 1984, pp. 30-1). Il risultato è che l'indicazione direzionale non va svuotata completamente del suo significato, ma va rimodulata sulla base di una forte relativizzazione delle due nozioni e che impedisce, ad esempio, di impiegarle per "dividere" in due l'intero cosmo (a 7-b 1).

63 d 4-e 7. ταῦτ' ... θάτερα: Timeo può dunque trarre il seguente quadro generale sulle nozioni di "alto-basso" e "pesante-leggero" (cfr. ancora O'Brien 1984, pp. 36-8, la cui discussione è però complicata dalla lettura di 63 a 2-4; cfr. la nota a 62 c 3-63 a 6):

- alto: ciò che è distante dal punto di osservazione (la Terra o la circonferenza);
- basso: ciò che è prossimo al punto di osservazione (la Terra o la circonferenza);
- leggero: una piccola quantità di materia – che tende a muoversi verso l'alto;
- pesante: una grande quantità di materia – che tende a muoversi verso il basso.

La relativizzazione rispetto ai luoghi è fondamentale perché consente di associare movimento verso l'alto e leggero, movimento verso il basso e pesante, ma *solo* relativamente a uno stesso luogo: se si applicano due punti di vista diversi, infatti, ciò che è leggero per l'uno è pesante per l'altro, e ciò che è basso per l'uno è alto per l'altro. In breve, le nozioni in questione sono subordinate all'opposizione dei luoghi rispet-

to ai quali vengono considerate. A ciò occorre aggiungere che tali luoghi non sono neutrali rispetto agli elementi considerati, perché, come evidente dalle immagini a 63 a 6-d 4, ciascun corpo tenderà a muoversi verso un luogo specifico (il fuoco l'estremità del cielo, la terra il centro dell'universo), e che la valutazione è, nel caso del peso, comparativa anche rispetto a uno stesso luogo.

63 e 7-64 a 1, περὶ ... παρέχεται: la spiegazione di "liscio" e "ruvido" è intuitiva e molto celere, ma il richiamo ai caratteri fisici e geometrici impliciti nelle nozioni di durezza e regolarità ne garantiscono la fondatezza.

64 a 2-6. Μέγιστον ... ἔχει: la trattazione dell'ultima affezione generica, il piacere e il suo contrario (64 a 6-65 b 3; per una discussione generale cfr. Russel 2005, pp. 229-37, e soprattutto Wolfsdorf 2014), dipende da questa osservazione più ampia sul rapporto tra affezioni e percezioni: le affezioni sono causa delle percezioni, o meglio di ciò che noi recepiamo come percezione (il nominativo αἰσθήσεις non può essere l'oggetto di κεκτημένα, come invece implicito nella maggior parte delle traduzioni, mentre produce buon senso come predicativo del soggetto), e per questo l'affezione più importante è la causa dei piaceri e dei dolori, e non essa stessa il piacere o il dolore. Il fatto che un'affezione configuri una percezione, tuttavia, dipende dall'elaborazione umana dei dati percettivi – in questo senso Wolfsdorf 2014, pp. 121-3, ha sottolineato l'efficacia di ἐν οἷς (a 3), per cui i piaceri in questione sono nelle affezioni, il che segnala come in questa sezione siano in discussione tipologie specifiche di piaceri e dolori.

64 a 6-c 7. ὧδ' ... μεγίστην: conformemente al modello fisico-geometrico finora sviluppato, le percezioni si generano per un meccanismo di trasmissione di movimento di particelle, meccanismo innescato da un'affezione ricevuta dall'esterno e che porta il movimento fino all'"intelligenza" (su questo passo, molto discusso, cfr. Brisson 1997, Ganson 2005, Wolfsdorf 2014, Fletcher 2016). La critica converge nel vedere questo processo come psico-fisiologico (partic. Wolfsdorf 2014; cfr. la nota a 42 a 3-b 1 e anche 70 a 2-71 d 4), per cui movimenti fisiologici determinano reazioni psichiche (anche se gli autori divergono sulla possibilità di ridurre le componenti psichiche alle parti corporee). Il quadro si complica però in relazione al meccanismo attraverso cui le affezioni giungono all'intelligenza. Come chiarito dalle specifiche discussioni sui sensi (partic. 65 c 1-e 4, 66 d 4-8, 67 b 2-c 1, 67 e 4-68 b 1), ogni organo sensoriale recepisce affezioni grazie a piccoli vasi o condotti che le trasmettono all'anima. Ciò pone il problema di comprendere se a recepire l'affezione e a elaborarla in termini psichici siano l'anima razionale, quella mortale o entrambe. In effetti, qui Timeo suggerisce che gli stimoli giungono all'intelligenza (τὸ φρόνιμον), che parrebbe naturale identificare con l'anima razionale, e tuttavia in pre-

cedenza (61 c 6-d 2) aveva indicato che a essere coinvolta nel meccanismo è la componente *mortale* dell'anima e poi affermerà che i vasi della lingua trasmettono gli effetti delle loro affezioni fino al cuore, sede dell'anima animosa (65 c 7-d 1). Brisson 1997, pp. 159-60, e poi Carpenter 2010, hanno insistito sul ruolo decisivo dell'anima razionale nel processo, mentre sul fronte opposto O'Brien 1997, pp. 298-303, ha di fatto escluso che l'anima razionale possa essere coinvolta nel processo percettivo in modo diretto (dunque in questo passo τὸ φρόνιμον non farebbe riferimento all'anima razionale). Più recentemente Wolfsdorf 2014, pp. 127-30, con particolare riferimento alla descrizione del meccanismo dell'udito (67 a 7-c 3), ha suggerito che tutte le parti dell'anima sono coinvolte nel processo di percezione (su questa linea, ma senza introdurre distinzioni, Lorenz 2012), ma solo a titoli differenti e con funzioni differenti: ad esempio, sarà l'anima mortale, in particolare quella desiderativa, a recepire un'affezione in funzione della piacevolezza, ma il giudizio sulle affezioni deve essere espresso dall'anima razionale. Mi pare però particolarmente efficace l'interpretazione di Fletcher 2016, partic. pp. 408-18, che ha sottolineato che qui gli esempi di percezione diretta all'intelligenza sono vista e udito, rispettivamente caratterizzati da movimenti di fuoco (45 b 4-d 6) e aria (67 a 7-b 5). Ciò pone la basi per una più ampia lettura, per cui Platone introduce una nozione generale di percezione, identificabile con un movimento psichico causato da – o riducibile a – un movimento corporeo, ma ne identifica due specie, una relativa allo stato naturale del corpo e legata a sue alterazioni, che produce anche piacere e dolore e coinvolge direttamente le parti mortali dell'anima (e, non a caso, può essere attribuita alle piante: 76 e 7-77 c 5) e solo indirettamente quella razionale, e una basata sull'interazione tra corpi omogenei, che non produce piacere o dolore (fisici) ma è legata primariamente e direttamente all'anima razionale – il che spiega anche perché alcune percezioni, in particolare quelle legate a vista e udito, sono connotate in modo estremamente positivo (cfr. del resto *Hipp. ma.* 298 e 7-300 a 4) come capaci di migliorare le condizioni dell'anima razionale (cfr. ad es. 47 b 5-c 6), mentre altre siano proprio l'agente che va a deformare le orbite dell'anima razionale (cfr. 43 a 6-44 b 1). Una simile spiegazione ha inoltre il vantaggio di non richiedere per la maggior parte dei *qualia* che vengono percepiti una causa che ecceda la loro struttura fisico-geometrica (ad esempio una causa intelligibile: per una lettura differente cfr. Karfik 2021, pp. 224-5).

64 a 6-7. κατὰ ... παθήματος: la distinzione non è tra percezioni empiriche, dunque negative, e altre di qualsiasi altro tipo – ad esempio, si potrebbe supporre, apprensioni intellettuali, che costituiscono la base dei piaceri puri nel *Filebo* –, né sono ancora distinte diverse tipologie di percezione sensibile (come, ad es., in *Hipp. ma.* 298 e 7-300 a 4); al con-

trario, Timeo anticipa qui un punto centrale sviluppato nel passo, ovvero che solo ad alcune condizioni un'affezione produce una percezione.

64 c 4. τρίχας: anche ammettendo che V sia qui contaminato con la linea di FCg, il supporto di Stobeo è importante contro la lezione di A. Si può aggiungere che θρίξ è impiegato da Platone sia con articolo sia senza, ma nel *Timeo*, poche pagine più avanti (76 e 5), una formulazione molto simile non prevede l'articolo.

64 c 7-e 4. τὸ ... συγκρίσει: come non ogni affezione produce una percezione, poiché il sopravvenire di quest'ultima dipende dai caratteri cinetici del corpo che produce l'affezione e di quello che la subisce, la produzione di una percezione non implica necessariamente che questa dia piacere o dolore (cfr. anche la nota seguente). Ciò consegue direttamente dal principio meccanico introdotto a 64 b 3-c 3: se il movimento meccanico innescato dall'affezione è ciò che la rende percepibile, essa può essere impercettibile o per l'incapacità del mezzo di trasmettere i caratteri dell'affezione o per la scarsa capacità cinetica dell'oggetto che produce l'affezione e dell'affezione stessa. L'esempio scelto è quello della vista, che si realizza con la produzione di un unico corpo continuo di fuoco – ovvero, un raggio visuale – che collega l'occhio e l'oggetto visto (45 b 4-d 6). Ora, qualsiasi corpo attraversi il raggio (non l'occhio, ovviamente) può essere pensato come causa dell'affezione del tagliarlo, e in effetti noi percepiamo questa affezione come ostruzione alla visione e il suo venir meno come ristabilirsi della visione; a queste percezioni, tuttavia, non sono legati piacere o dolore perché non deve essere esercitata alcuna forza per spezzare il raggio visuale, né è necessario produrre sforzi per ristabilire la condizione precedente (sulla base delle righe seguenti, probabilmente a causa della piccolezza e della leggerezza propria del fuoco). Il passo pone un problema di coerenza rispetto a 69 c 3-d 6, in cui sembra che il piacere si produca immediatamente con l'incarnazione dell'anima, e che solo dopo esso venga mescolato a percezione priva di razionalità; tuttavia, mentre qui Timeo fa riferimento a un tipo di piacere percettivo mediato dall'anima e relativo alle percezioni dei sensi, a 69 c 3-d 6 egli richiama percezioni in un senso più ampio, non mediate dagli organi sensoriali (Wolfsdorf 2014, pp. 133-4).

64 e 4-65 b 3. τὰ ... κατάδηλα: dopo aver accennato più volte al principio di determinazione dei piaceri e dei dolori, Timeo giunge qui a specificarlo in modo circostanziato: il dolore è percezione di un'affezione contro natura e il piacere il ristabilirsi della condizione iniziale e naturale – il che discende direttamente dalla distinzione tra affezioni contro natura, dunque forzate, e secondo natura (64 c 8-d 3), e dal presupposto per cui solo affezioni violente sono percepibili (64 d 2-3). Ciò sembra in ogni caso implicare che il piacere non si dà senza dolore, argomento alla base della condanna del piacere nel *Gorgia*

(492 e 7-497 d 8), e non a caso mentre la valutazione delle percezioni è esplicitamente ricondotta alla trasmissione delle affezioni all'intelligenza (64 a 6-c 7), i piaceri e i dolori sono qui interamente radicati nella parte mortale dell'anima (cfr. Wolfsdorf 2014, pp. 124-5). D'altro canto, le implicazioni psicologiche non alterano i principî geometrico-fisici su cui la discussione continua a fondarsi, e il ricorso ai numerosi esempi suggerisce che Platone voglia rivendicare per la sua teoria anche (benché non principalmente) una forte efficacia esplicativa.

65 a 1-3. ὅσα ... εἴληφεν: come notato da Cornford 1937, p. 268 nt. 2, perché ἑαυτῶν non risulti superfluo, ἀποχωρήσεις non può significare «svuotamento», ma deve riprodurre il significato reso da ἀλλοτριούμενα (64 e 6) e ἀπαλλοτριοῦται (65 a 6-7); καί ha dunque valore epesegetico.

65 b 4-c 1. Καὶ ... δυνώμεθα: le affezioni generiche regolano dunque i meccanismi di affezione non legati a un organo specifico, un senso o una parte del corpo. Ciò non è del tutto aproblematico, perché in realtà "caldo-freddo", "duro-morbido", "pesante-leggero" e "ruvido-liscio" sono tipi di affezione tipicamente legate al tatto – e, non a caso, in quanto segue Timeo tratterà di affezioni legate, nell'ordine, al gusto (65 c 3-66 c 7), all'olfatto (66 c 7-67 a 7), all'udito (67 a 7-c 3) e alla vista (67 c 4-68 d 7). Il punto sembra essere che, mentre le percezioni tattili possono essere colte anche dagli altri sensi, vi sono percezioni specifiche dei sensi che non sono proprie *anche* del tatto.

65 c 1-e 4. πρῶτον ... φαντάζεται: il sapore di un insieme di particelle è secondo Platone (come poi per Aristotele, *An.* II 10) prodotto solo da sostanze liquide (per i succhi cfr. 59 e 5-60 b 5); perché particelle terrose possano produrre sapori, esse devono quindi essere capaci, a contatto con un ambiente umido, di lasciar penetrare particelle di acqua fino a risultare in minoranza (dunque non devono essere troppo compatte: cfr. 60 e 4-8). Ciò avviene all'interno delle carni, in particolare in piccoli vasi presenti nella lingua. Benché Timeo non renda esplicito se questi vasi portino sangue (Cornford 1937, pp. 269-70), il complesso del meccanismo psico-fisiologico lo rende necessario, riducendo di fatto la funzione dei nervi a quella del sistema circolatorio (cfr. anche 80 d 1-81 b 4). In ogni caso, l'interazione fisica tra le particelle disciolte e il liquido in cui si disciolgono produce un'affezione che, alterando l'equilibrio naturale dei vasi, è recepita come percezione, i cui caratteri sono a loro volta determinati dalla struttura fisico-geometrica delle componenti coinvolte.

65 c 1. μὲν οὖν: la tradizione è sostanzialmente bipartita e la lezione di AV è supportata da Stobeo. D'altro canto, l'attestazione di μὲν οὖν (con οὖν a enfatizzare il cosiddetto *prospective* μέν) è ormai ampiamente riconosciuta (Denniston 1954, pp. 473-4, anche per paralleli platonici) e in questo caso la combinazione di particelle è molto

calzante: Timeo apre un nuovo importante fronte di discussione sulla base di precedenti acquisizioni.

65 e 4-66 a 2. τὰ ... ἐλέχθη: non si tratta più di parti terree, che non possono infuocarsi, ma probabilmente di particelle di acqua o di corpi composti maggiormente di acqua passibili di subire l'azione del fuoco (come, per l'appunto, i succhi: cfr. 59 e 5-60 b 5 e Cornford 1937, p. 271 nt. 1). L'azione del fuoco rende le particelle più mobili e relativamente leggere, il che consente loro di muoversi verso l'alto relativo: Timeo specifica il punto di vista rispetto al quale l'"alto" va considerato (e 6-7), ovvero dalla bocca, che è in basso nella testa, verso il centro della testa, il che è coerente con le conclusioni raggiunte a 62 c 3-63 e 7. Questo movimento è all'origine del loro essere lisce, dunque non soggette a procurare costrizione nei vasi.

66 a 2-b 7. τῶν ... προσρηθῆναι: il senso complessivo della sezione è chiaro: vi sono alcune parti che riescono a penetrare nei vasi piccoli perché corrotte e quindi assottigliate nella bocca, e qui trovano particelle che, pur di elementi diversi, sono commisurate a esse (il che non è scontato, come mostra il caso dell'olfatto: cfr. 66 d 2-4). Tuttavia, il testo presenta una serie di problemi di costituzione e di resa. La tradizione manoscritta trasmette in modo relativamente omogeneo il testo fino a b 6, che però desta diffuse perplessità (cfr. già Taylor 1928, pp. 467-8). τῶν δὲ αὐτῶν (a 2) è attestato in modo compatto (ed è stato accolto, tra gli altri, da Bekker, Stallbaum, Archer-Hind). Tuttavia, la congettura di Pletone in β (τὸ δὲ αὖ τῶν), formulata anche da Schneider e paleograficamente del tutto plausibile (cfr. Jonkers 2017, p. 257), ha avuto una certa fortuna. Come spiegato da Taylor 1928, p. 467, a supporto della congettura, il testo tràdito suggerirebbe che a essere in questione sia una specie delle precedenti particelle, il che andrebbe in contraddizione con il fatto che le particelle in questione sembrano costituite prevalentemente da aria. E tuttavia, il meccanismo descritto dal passo è diverso: le particelle che entrano nei vasi *vi trovano* altre particelle di aria e terra e le cavità che si formeranno contengono aria e possono essere pure o commiste con terra (b 1-2), dunque le particelle in questione devono essere costituite prevalentemente da acqua, proprio come quelle a cui Timeo ha appena fatto riferimento. Una conferma è fornita da Teofrasto, che nel parafrasare il passo (*de causis plantarum* VI 1, 5, 1-7) non pone discontinuità tra le costituzioni fondamentali delle parti in questione. Correlato a questo problema è quello che si pone in a 3-5. Qui la struttura καὶ ... καί (a 4) coordina i due dativi retti da συμμετρίαν, dunque occorre sottintendere τοῖς μέρεσιν prima di ὅσα. Quest'ultimo non va correlato a (συμμετρίαν) ἔχοντα (a 5), che deve invece essere congiunto al soggetto della frase. Tale soggetto è espresso dalla sequenza discussa sopra (a 2), e nel caso in cui si adotti la congettura di β^{pl} difficilmente ἔχοντα potrebbe riprendere τό

e la correzione ἐχόντων sarebbe comunque necessaria, perché a essere commisurate alle parti di terra e aria sono le parti assottigliate e non il loro genere (Cornford 1937, p. 271 nt. 2, corregge ulteriormente il testo di a 2 in τὰ δὲ αὖ τῶν per ovviare a questa difficoltà). Ciò si applica *a fortiori* nel caso in cui in a 2 venga mantenuto il testo dei manoscritti. In ogni caso, l'errore si spiega per la presenza di ὅσα, che potrebbe erroneamente essere considerato come soggetto. Problemi di resa e costruzione emergono invece in a 6-7. Seguo qui la maggior parte delle indicazioni di Cornford 1937, p. 271 nt. 3: considero περιπίπτειν assoluto e facente riferimento a un «cadere circolare» delle particelle (anche se con esitazione; l'unica alternativa valida sarebbe però quella, difficilmente accettabile, di considerare τοῖς εἰσιοῦσιν come oggetto del verbo); attribuisco la compenetrazione non alle singole particelle, ma a "gruppi" di particelle, per cui particelle di un elemento avvolgono quelle di un altro, formando così delle aree cave (probabilmente dell'elemento più sottile, qui l'aria) definite da una pellicola (formata dall'elemento meno sottile, qui l'aria). Non seguo invece Cornford e la maggior parte dei traduttori nel rendere περιτεινόμενα come attivo, perché la forma passiva può essere tradotta coerentemente nel contesto (cfr. anche περιταθείσης subito sotto): non sono le particelle che si tendono ad avvolgere altre particelle, ma le particelle contenute nelle cavità tendono quelle che le rivestono. Perché un simile meccanismo possa aver luogo è comunque importante che le particelle possano interagire senza che la grandezza sproporzionata di alcune distrugga le altre. Ancora, seguendo Taylor 1928, p. 468, considero gli infiniti in b 1-7 come retti ancora da ποιεῖν (a 5). Infine, traduco ὀξύ (b 7) con «pungente» per mantenere una continuità con il greco, che rimanda a una qualche configurazione geometrica delle particelle; le bolle d'acqua sono probabilmente identificate come causa meccanica delle percezioni prodotte a vario titolo dal sapore acido.

66 b 7-c 7. σύμπασιν ... γλυκύ: il dolce è contrapposto a tutte le condizioni precedenti, probabilmente per la sua capacità di ristabilire un equilibrio: a differenza di aspro, acre, amaro, salato, piccante e pungente, il dolce è affine alla condizione naturale della lingua, per cui non ne viene assorbito modificandone la condizione interna, ma va a integrarsi con essa ristabilendo, nel caso di alterazioni, l'ordine naturale. La ragione per cui proprio il dolce è descritto in questi termini risiede nella sua prossimità concettuale – e coincidenza terminologica – con il piacevole, che è stato definito come ristabilimento di una condizione naturale (64 d 1-2); pertanto, se da un lato non è detto che tutto ciò che è piacevole si accompagni a dolcezza, ogni affezione dolce deve essere piacevole.

66 c 5. πάνθ' ὅτι: per l'intervento di A^2 cfr. Nota al testo, p. CLXXXVIII.

66 c 7-**67** a 7. καὶ ... ἀποδιδόν: la discussione sull'olfatto e gli odori è incentrata su una peculiarità fisica di questo senso: non c'è corrispondenza tra odore (percezione olfattiva) e specifici corpi elementari perché i corpi sono o troppo grandi o troppo piccoli. Rimane però oscuro quali corpi determinino in queste condizioni la percezione olfattiva. L'ipotesi di Cornford 1937, pp. 274-5, per cui Platone porrebbe ulteriori corpi geometrici irregolari tra l'ottaedro e l'icosaedro formati da un numero intermedio di triangoli, mi pare debole. In primo luogo, essa è in qualche modo vincolata alla sua spiegazione sulle diverse dimensioni degli elementi (cfr. la nota a 57 c 6-d 6). Ancora, come ammesso dallo stesso Cornford, Platone contempla solidi di diverse dimensioni (*ibid.*), il che rende implausibile pensare che *nessun* solido tra i quattro possa avere una dimensione opportuna per penetrare nei vasi. Infine – e soprattutto – una simile teoria prevede la violazione del principio per cui solo i solidi regolari, che garantiscono la perfezione (relativa) del cosmo fisico, sono coinvolti nelle dinamiche elementari (così già Vlastos 1981, p. 369). Se questo è vero, sembrerebbe necessario concludere che a produrre gli odori sia una certa quantità di triangoli non organizzati, in particolare una quantità intermedia tra quelli che compongono un ottaedro e quelli che compongono un icosaedro; anche questa soluzione è però estremamente problematica, perché i triangoli sono figure piane, che quindi non sussistono autonomamente nell'ambito del mondo fisico tridimensionale e in quanto tali non possono avere la capacità di causare affezioni. Una soluzione migliore è stata suggerita da Vlastos 1981, che ha sottolineato come tutti i requisiti della teoria platonica siano rispettati considerando i dotti come incapaci di recepire masse d'acqua o aria nella loro forma canonica (cfr. anche ἡμιγενές a d 2, con la nota seguente). Ciò è confermato dal riferimento alla condensa, che è stata descritta come uno stato in cui l'aria è sì condensata, ma non ancora trasformata in acqua (49 c 4-5, 58 d 2-3). Pertanto, l'oggetto dell'olfatto non è un elemento come tale, ma una specifica configurazione dell'aria, propria della sua transizione verso l'acqua (e viceversa) e caratterizzata non da un'alterazione dei singoli atomi, ma dalle loro distribuzione e aggregazione: nel progressivo mutarsi degli atomi tra aria e acqua, vi sarà un momento intermedio della trasformazione in cui le quantità relative di ottaedri e icosaedri renderanno il composto adatto a passare nei dotti, producendo affezioni percepibili.

66 d 2-4. τὸ ... ὀσμήν: le due osservazioni sono complementari: nessun odore coincide con una precisa forma (elementare) e nessuna forma elementare porta con sé uno specifico odore. Con Taylor 1928, p. 471, traduco le voci di *eidos* (d 1-2) allo stesso modo – «forma» – e le intendo entrambe come facenti riferimento alla forma geometrica degli elementi, mentre Cornford 1937, p. 272 nt. 1 (seguito dalla

maggior parte dei traduttori) suppone che nella sua prima occorrenza il termine significhi «specie». In questo secondo caso Timeo direbbe che non vi sono specie di odori, il che è solo parzialmente vero: gli odori sono sì indeterminati e vari, ma rimane possibile distinguerli in due specie (67 a 1-7).

67 a 1-2. δύ' ... ὄντα: a partire da Taylor 1928, pp. 473-5, e Cornford 1937, p. 273 nt. 1, i traduttori considerano πολλῶν come riferimento a una molteplicità determinata di specie in cui gli odori si potrebbero classificare; ne deriva la traduzione «per il fatto che non sono composti da un numero determinato di specie semplici» (così Fronterotta). Mi pare che questa lettura sia non solo difficilmente conciliabile con la costruzione ἐκ ... ἁπλῶν, ma anche incompatibile con οὐκ ... οὐδέ, che segnala come in questione ci siano due aspetti degli *eide*, uno che prevede una composizione, un altro che invece fa riferimento a un *eidos* semplice. La soluzione più lineare su queste basi è quella di riprendere il significato che *eidos* ha all'inizio del passo, quello di forma geometrica (o solido elementare): è possibile distinguere solo due varietà di odori, e senza attribuire loro un nome, perché nessun odore deriva né da un elemento semplice (ovvero, non c'è una corrispondenza univoca tra un elemento e un odore specifico) né da un corpo che sia composto da più elementi – come già visto, l'odore è prodotto da una configurazione intermedia tra l'acqua e l'aria.

67 a 2-7. ἀλλὰ ... ἀποδιδόν: ciò è coerente con le descrizioni di piacere e dolore proposte a 64 c 8-d 2, già applicate nella sezione sui sapori.

67 a 6-7. ἀποδιδόν: si tratta di un caso importante per la distinzione tra A e A^2. In A si legge ἀποδιδόναι, ma αι è evidentemente aggiunto *extra uersum*, con un modulo schiacciato e minuto. L'aggiunta deve essere concomitante con l'accentazione, perché l'accento su ο è correttamente acuto, e ciò produce, appunto, ἀποδιδόναι, il che isola in errore A e V e indica questo come testo della fonte comune dei due testimoni (il fatto che ἀποδιδόν sia anche la lezione di FCg non è rilevante, perché ἀποδιδόν può facilmente essersi prodotto meccanicamente in A^{pr}). Tuttavia, αι è segnato da punti, e questo intervento deve essere successivo all'accentazione ed evidentemente alla prima *diorthosis*: esso deve dunque essere attribuito ad A^2, che ristabilisce così la lezione corretta.

67 a 7-c 3. τρίτον ... ῥηθῆναι: cfr. partic. Barker 2000, Lautner 2005 (sul rapporto tra questo passo e la teoria platonica della percezione), Pelosi 2010, pp. 155-71 (anche per il rapporto con l'acustica pitagorica, partic. Archita, fr. 1, e teorie successive, partic. Aristotele, *An.* II 8, 419 b 4-420 b 4, e pseudo-Aristotele, *de audibilibus* 800 a 1-13). Timeo distingue due movimenti, uno esterno fino alle orecchie e uno interno, che passa per il cervello (dunque, per l'anima razionale) e giunge fino al fegato (sui distinti ruoli di anima razionale e

priva di razionalità nel meccanismo della percezione cfr. 64 a 6-c 7, 71 a 3-d 4, 76 e 7-77 c 5). Il movimento esterno consiste nella propagazione di una percussione non semplicemente attraverso l'aria, ma da parte dell'aria, che dunque è una sorta di mezzo attivo (in questo senso, pur con sensibili differenze, l'acustica aristotelica è ampiamente debitrice rispetto alla prospettiva platonica). Il movimento interno, basato ancora sulla presenza di dotti specificamente predisposti (come per gli altri sensi: cfr. partic. 65 c 7 e 66 d 7, con Lautner 2005, pp. 238-9) è invece più complesso. Il ruolo del cervello sembra quello di elaborare razionalmente l'affezione nella forma di una percezione (cfr. già 64 a 6-c 7) e di concepirne il significato matematico ed etico (Lautner 2005, pp. 242-50). Il fegato agisce invece come uno specchio per la razionalità (Barker 2000), della quale subisce gli ordini, benché solo attraverso impulsi fisiologici – il che è perfettamente compatibile con la teoria dell'influsso etico del suono musicale ampiamente discussa in Pelosi 2010 (sul ruolo del fegato cfr. 71 a 3-d 4). Infine, è interessante notare lo sforzo di Timeo nell'uso di caratterizzazioni dell'affezione già impiegate e definite (in particolare, "liscio" e "ruvido"), benché esse sembrino qui applicate in senso metaforico: ciò che determina la qualità del suono, dunque anche la sua ricaduta etica, è la natura del movimento che lo produce, e in particolare il suo essere più o meno veloce, grande (forte) e regolare. Per τὰ … ῥηθῆναι (c 2-3) cfr. 80 a 3-b 8.

67 c 4-e 4. Τέταρτον … αἰτίας: cfr. partic. Brisson 1997, pp. 167-74 (con Miller 1997), Struycken 2003 (soprattutto per il rapporto con Democrito), Ierodiakonou 2005. La sezione sul colore (67 c 4-68 d 7) completa esplicitamente 45 b 4-46 c 6, che ne pone le basi generali, descrivendo in che modo si realizzi la percezione degli oggetti specifici della vista, ovvero i colori, i cui termini fisico-geometrici generali sono introdotti in queste righe in parallelo a quanto indicato per gli altri sensi. Questo procedere analogico conferma l'attenzione nel mantenere, pur nell'ambito di una causalità materiale e meccanica, il principio per cui le stesse cause devono proporre gli stessi effetti (cfr. già 61 d 5-62 b 6) e nello stabilire che ben più importanti delle affezioni e delle percezioni di per sé sono le strutture fisiche e geometriche che le determinano. Il problema maggiore del passo consiste nell'identificazione dei fenomeni di aggregazione e disgregazione e della relazione che essi hanno con le dimensioni degli atomi di fuoco. Secondo Brisson 1997, pp. 168-75, l'aggregazione sarebbe prodotta da atomi esterni di maggiori dimensioni, che tenderebbero ad avvicinare tra loro quelli interni e a compattare il raggio così prodotto, mentre gli atomi esterni di minori dimensioni causerebbero la disgregazione separando gli atomi del raggio: la vista consisterebbe così nella misurazione di queste diverse disposizioni. Mi pare più efficace la lettura di Ierodiakonou

2005, pp. 224-7, secondo cui in questione vi è invece un vero e proprio processo di trasformazione delle dimensioni dei solidi interni ed esterni: gli atomi interni, per l'azione meccanica di quelli esterni, assumono le dimensioni di questi; dunque, se gli esterni sono più piccoli, essi "rompono" gli interni facendoli riaggregare nelle loro dimensioni, mentre se sono più grandi, per compressione portano gli interni a rompersi e riconfigurarsi in atomi più grandi (mi pare che questa lettura sia confermata da 80 e 4-81 a 2). In ogni caso, l'aspetto generale più importante riguarda la possibilità di considerare la percezione del colore come oggettiva, soprattutto in base ad apparenti analogie tra questa teoria e quella attribuita ai relativisti nel *Teeteto* (153 e 5-154 a 4): l'introduzione del modello fisico-geometrico è in questo senso fondamentale, perché radica le dinamiche degli agenti coinvolti nella visione (i corpi ignei interni ed esterni) in dimensioni e meccaniche oggettive (cfr. anche 68 b 1-5; ciò vale, come ovvio, indipendentemente dalla realizzazione specifica di ogni singolo atto percettivo), il che dipende a sua volta dall'orientamento teleologico sulla base del quale il demiurgo ha configurato le dinamiche elementari.

67 c 7. σύμμετρα: per ragioni legate alla resa e alla sintassi, traduco qui il termine con «commisurate», dunque in modo leggermente diverso rispetto a 66 d 3 (cfr. anche 66 a 5), benché l'idea sia la stessa: perché si producano un'affezione e di conseguenza, ad alcune condizioni, una percezione, è necessario che le particelle coinvolte abbiano una struttura commisurata ai dotti che sono preposti a recepirle (cfr. Brisson 1997, pp. 155-6).

67 d 5. τὰ ... λέγομεν: oggetti identici non sono in grado di causare alcuna affezione l'uno sull'altro (Ierodiakonou 2005, p. 225; cfr. 57 a 2-5). L'applicazione alla teoria della visione dell'aggettivo διαφανής avrà fortuna in Aristotele (cfr. partic. *An.* II 7, 419 a 7-15), pur in un quadro del tutto ripensato.

67 e 5-**68** b 5. τὸ μὲν ... λέγομεν: Timeo introduce i colori primari. Il bianco e il nero (e 5-6) sono i primi colori considerati, e proprio rispetto alle dimensioni del fuoco che produce il bianco verranno poi spiegate le produzioni degli altri due (il brillante e il rosso). Il terzo colore primario corrisponde a un'estrema brillantezza, probabilmente associabile al bagliore che si avverte provando a fissare la luce del Sole (67 e 4-68 b 1). Questo effetto è prodotto dall'incontro tra una dimensione particolare del fuoco che costituisce il raggio esterno, che è qui molto più acuto del fuoco che produce la percezione del bianco: ciascun atomo è più piccolo e dunque più veloce, il che gli conferisce anche la capacità di disgregare il fuoco di cui è costituito il raggio visuale interno (che «salta fuori come una folgore»). Il quarto colore primario è il rosso (b 1-5), prodotto da atomi di dimensioni intermedie rispetto a quelli del bianco e del brillante: questi, più acuti di quelli del pri-

mo ma meno di quelli del secondo, giungono all'occhio ma non hanno una potenza tale da produrre il brillante. È interessante notare che a essere rosso non è un dato percettivo, ma il raggio visuale composto da un certo tipo di atomi, il che stabilisce la natura oggettiva del fenomeno della visione (cfr. la nota a 67 c 4-e 4).

67 e 6. καὶ: epesegetico, perché solo la differenza di genere (quindi di dimensione geometrica) può spiegare perché un tipo di fuoco abbia un movimento più acuto (dunque più veloce) di un altro (cfr. 56 a 6-b 6).

68 b 5-d 7. λαμπρόν ... ἔσται: Timeo passa a descrivere le origini dei colori secondari, derivanti dalla mescolanza dei primari. La lettura tradizionale (Cornford 1937, pp. 277-8, Brisson 1997, pp. 168-75) identifica questi colori come mescolanze all'interno di uno spettro cromatico. Tuttavia, la nozione stessa di mescolanza deve essere ricondotta alle dimensioni specifiche dei corpi correlati ai diversi colori primari (Ierodiakonou 2005, pp. 227-8): un colore che risulti da una mescolanza, dunque, comprenderà in varie proporzioni i corpi propri dei colori mescolati, e così il meccanismo della visione seguirà le stesse dinamiche che portano alla visione dei colori primari. I colori secondari così ottenuti sono:

- giallo: bianco + rosso + splendente;
- purpureo: bianco + nero + rosso;
- grigio bruno: bianco + nero + nero + rosso;
- rosso acceso: giallo (= bianco + rosso + splendente) + grigio (= bianco + nero) = bianco + bianco + rosso + splendente + nero;
- grigio: bianco + nero;
- ocra: bianco + giallo (= bianco + rosso + splendente) = bianco + bianco + rosso + splendente;
- blu scuro: bianco + splendente + nero intenso. Non è chiaro in che modo, secondo la struttura geometrica alla base della composizione dei colori, sia da intendere l'intensità;
- celeste: blu scuro (bianco + splendente + nero intenso) + bianco = bianco + bianco + splendente + nero intenso;
- verde: rosso acceso (= bianco + bianco + rosso + splendente + nero) + nero = bianco + bianco + rosso + splendente + nero + nero. Sciogliendo la composizione iniziale a due colori è più facile immaginare perché il verde (se di verde si tratta: cfr. Cornford 1937, p. 278 nt. 1) possa risultare dalla mescolanza di rosso acceso e nero.

Il lessico utilizzato, orientato verso la nozione di mescolanza, ha indotto ad avvicinare l'operazione di Timeo a quella della tintura (ad es. Brisson 1995, p. 265 nt. 577); lo stesso lessico può però facilmente essere applicato alla commistione di solidi geometrici in un corpo, il che è in effetti più coerente con il quadro epistemologico che Timeo disegna. In linea di principio Timeo non esclude che si possano cogliere le precise proporzioni di solidi relativi a colori primari che servono per

produrre un colore secondario (b 6-8); il punto sembra invece che l'enunciazione di questa proporzione sarebbe del tutto infondata epistemologicamente, perché non basata su alcuna necessità né su verosimiglianza. In linea generale, ciò segnala quanto la nozione platonica di colore secondario sia diversa da quella intuitiva per il lettore contemporaneo: non c'è nessun interesse nel comprendere quali proporzioni di primari formino una determinata sfumatura di un secondario, perché ciò che importa è la struttura formale del meccanismo di percezione e la sua base geometrica. Questo però implica che, a differenza di quanto accade per le mescolanze, è possibile produrre un discorso verosimile sui meccanismi di percezione delle mescolanze se esso si limita ai caratteri fisico-geometrici delle dinamiche che le determinano – ovvero, è sufficiente sapere che un colore risulta da una mescolanza di certi solidi e che la mescolanza si dà in una certa proporzione. Ciò conferma quanto emerge dalla chiusura della sezione (c 7-d 7). Il discorso sui colori rientra nell'ambito del verosimile nella misura in cui si può ipotizzare che tutti i colori secondari possano derivare da mistioni di altri colori, mentre rimane fuori dal verosimile la quantificazione delle esatte mistioni con cui essi coincidono (c 7-d 2; probabilmente l'introduzione della descrizione di un numero relativamente alto di colori secondari, molto differenti tra loro per tipologia, vuole fornire una base per questa affermazione). Questo non implica però che una conoscenza dettagliata di tutti gli aspetti della mistione dei colori generati sia preclusa in assoluto: al contrario, completando quanto indicato a 51 e 5-6, Timeo stabilisce (in modo finanche paradossale) che la divinità ha una forma di conoscenza anche di aspetti estremamente minuti del mondo materiale. Ciò suggerisce tre conclusioni di grande interesse rispetto a quanto proposto nella nota a 29 b 3-d 3. In primo luogo, se il discorso verosimile può cogliere il fatto che vi siano delle mescolanze di colore, ma non le loro esatte proporzioni, e se invece il dio è in grado di conoscere questi aspetti, il discorso verosimile non può essere tale né solo in quanto relativo al mondo sensibile – come immagine dell'intelligibile – né solo in quanto volto a cogliere il ragionamento del demiurgo. In secondo luogo, il limite dell'accesso razionale umano non è determinato solo dall'oggetto, ma dalla compiutezza del ragionamento attraverso cui tale accesso si attua: qualsiasi sia l'oggetto rispetto a cui un uomo può avere un accesso cognitivo (che è la base che rende possibile la verifica; cfr. il participio ἐπιστάμενος con sfumatura causale: d 6), tale accesso sarà meno perfetto di quello proprio del dio. Infine, il ragionamento di Timeo implica che persino questo aspetto della produzione del cosmo e delle facoltà umane, di fatto estraneo alle dinamiche di partecipazione con l'intelligibile, è gestito pienamente dalla teleologia divina.

68 e 1-**72** d 3. Le prime due ampie parti del racconto sono così concluse e forniscono il materiale filosofico su cui la terza e ultima, dedicata alla generazione dell'essere umano, può essere costruita in modo saldo. Questa parte, pur ampia e articolata (si estende di fatto fino alla fine del dialogo), ha ricevuto fin dall'antichità scarsa attenzione (cfr. Galeno, *de placitis Hippocratis et Platonis* VIII 5, 13 e 6, 57) e a tutt'oggi è di gran lunga la meno studiata (eccezioni sono segnalate *infra*). Il primo momento di questa terza parte, i cui aspetti cruciali sono già stati introdotti alla fine della prima (44 d 3-47 e 2), è dedicato alla struttura tripartita dell'anima umana. La prospettiva di Timeo si conferma psico-fisiologica (cfr. 42 a 3-b 1), e non a caso questa discussione già contiene elementi di fisiologia del cuore, dei polmoni, del fegato e della milza. Più in generale, nello spiegare in modo dettagliato come le componenti psichiche interagiscano tra loro e (per le parti mortali) con le relative dimensioni corporee, la logica applicata è quella di un ragionamento teleologico chiamato a persuadere la necessità nel modo più efficace possibile. Per una discussione generale cfr. Introduzione, par. 20.

68 e 1-**69** a 5. Ταῦτα ... μετασχεῖν: «necessità» richiama qui la natura causale del ricettacolo (Cornford 1937, p. 279), e in effetti queste righe parafrasano 46 c 7-d 4, in cui venivano distinte cause e concause. Peraltro, entrambi i passi seguono l'analisi della vista e introducono riferimenti, più o meno ampi, alla possibilità di perseguire la vita migliore. Particolarmente interessante è che il cosmo sia descritto come dio autosufficiente e assolutamente perfetto, il che è coerente solo considerando come oggetti di comparazione gli dèi generati: nell'ambito della generazione, il cosmo da un lato comprende altre divinità generate – come gli astri – e nulla si dà al di fuori di esso (32 c 5-33 b 1), dall'altro gode come vivente di dinamiche privilegiate, prima tra tutte l'autosufficienza nella nutrizione (33 c 6-d 3). Ciò conferma che la perfezione del cosmo deriva da un ragionamento teleologico che include anche la possibilità per gli esseri umani di raggiungere la felicità: in questo senso il passo anticipa la funzione, eminentemente teleologica ed etica, delle successive osservazioni "mediche" (Steel 2001, pp. 109-10).

68 e 6-**69** a 5. διὸ ... μετασχεῖν: l'oscillazione tra singolare e plurale (τὸ μὲν ... τὸ δὲ ... ἐκείνων) suggerisce che τὸ ἀναγκαῖον e τὸ θεῖον siano da intendere in senso collettivo.

69 a 2-5. τὸ ... μετασχεῖν: seguo la costruzione di Cornford e Rivaud e non quella adottata, tra gli altri, da Brisson, Lee – Johansen e Fronterotta, perché gli oggetti di σπουδάζομεν, ovvero ἐκεῖνα, non possono essere le cause divine. Non solo in tal caso la specificazione ἐφ' οἷς σπουδάζομεν (che distingue ἐκεῖνα dal precedente ἐκείνων) sarebbe superflua, ma più in generale l'oggetto dell'indagine di Timeo *non* sono le cause divine, ma il cosmo e le modalità della sua genera-

zione (27 c 4-5). Infine – e soprattutto – non è vero che è impossibile cogliere le cause divine (in particolare il demiurgo e le idee) senza considerare le cause necessarie, mentre l'intera costruzione della cosmologia di Timeo mostra come non sia possibile concepire il cosmo senza che le cause divine interagiscano con quelle necessarie.

69 a 5-b 2. ὅτ' ... πρόσθεν: il punto di partenza in questione è la discussione sulla percezione, abbozzata alla fine della prima parte (44 d 3-47 e 2), da cui si è poi sviluppata la trattazione del ricettacolo e degli elementi (cfr. anche il parallelismo individuato nella nota a 68 e 1-69 a 5). Pertanto, anche ammettendo che la discussione sul ricettacolo sia presentata dal punto di vista narrativo come un inciso (Broadie 2012, pp. 181-2), ciò che Timeo si impegna a sottolineare è che tutti i passi precedenti in cui sono stati posti i generi delle cause sono necessari per predisporre il materiale filosofico che consentirà di portare a termine il discorso (cfr. anche Karasmanis 2005). Il rapporto argomentativo tra questi presupposti e i successivi sviluppi è descritto in modo pregnante. L'espressione κεφαλήν ... ἐπιθεῖναι (b 1-2) ha il significato metaforico ben attestato di «porre coronamento», ma il suo impiego rispetto al discorso di Timeo sembra alludere al fatto che questo, come ogni discorso ben costruito, ha la struttura olistica di un vivente (cfr. le note a 27 a 7-b 6, 29 b 3-d 3, 90 e 3-6). Non a caso, chi produce il discorso si trova a questo punto nella stessa condizione del demiurgo: Timeo e i suoi interlocutori sono artigiani che devono completare il discorso servendosi del materiale teorico ora a disposizione. E tuttavia, tra le sezioni precedenti del racconto e il suo prosieguo viene chiaramente evidenziata una forte asimmetria, perché lo sviluppo dovrà cogliere uno specifico *standard* di adeguatezza, ovvero armonizzarsi rispetto a ciò che precede: la cosiddetta sezione "antropologica" è soggetta a una maggiore flessibilità rispetto a quanto precede, ma è comunque possibile stabilire un criterio sulla base del quale valutarne la saldezza epistemica, criterio che consiste nella stretta coerenza e consequenzialità rispetto alle premesse poste. Ciò implica che, per quanto rimanga aperta la possibilità teorica che venga fornita una spiegazione epistemicamente equivalente perché altrettanto coerente con le premesse, il discorso di Timeo è posto anche nell'ultima sezione come il migliore e più saldo possibile.

69 a 6. διυλισμένα: attribuisco qui gli interventi di correzione in A in modo del tutto ipotetico, perché non può essere escluso, in linea di principio, che interagiscano i due livelli di correzione.

69 b 2-8. ὥσπερ ... ἄλλων: si tratta di una concisa descrizione della condizione precosmica e dell'intervento del demiurgo (52 d 2-53 c 3), che conferma l'interpretazione che ne è stata fornita nella nota *ad loc.* Non è negata una forma incoativa e non teleologicamente orientata di partecipazione del ricettacolo alle idee (non a caso, torna un

cenno evidente alle tracce degli elementi), mentre è escluso che una qualsiasi configurazione geometrica possa essere rintracciata nel precosmo: benché in linea di principio non possa essere escluso che la partecipazione di proprietà non coordinata da una razionalità esterna (il demiurgo) possa produrre, occasionalmente e provvisoriamente, oggetti tra loro commensurabili, questa opzione si rivela ipotetica e al massimo accidentale. Non mi sembra invece rilevante (*contra* Broadie 2012, p. 191) l'apparente distinzione di due momenti cosmogonici (uno legato alla produzione degli elementi, l'altro dei sensibili): è ovvio che gli elementi abbiano una priorità strutturale sui sensibili, ma ciò non può indurre ad attribuire all'azione del demiurgo una vera e propria processualità. Per l'importanza dell'uso di ἀτάκτως cfr. Nota alla traduzione, pp. CCXVII-CCXVIII.

69 b 8-d 6. ἀλλὰ ... συνέθεσαν: Timeo ripercorre brevemente la prima parte del racconto (il processo di generazione del cosmo e dell'anima individuale) integrandolo con elementi emersi nella seconda: il demiurgo impone ordine sul precosmo (30 a 3-6), in cui vige una condizione che non lascia emergere che tracce degli elementi (52 d 2-53 c 3, cfr. la nota precedente), producendo così un unico e completo cosmo (30 c 2-34 a 7; in questa formulazione è incluso anche un riferimento alla generazione del corpo del cosmo, dell'anima e con essa del tempo); ordina poi agli dèi generati di produrre i viventi mortali, distribuendo loro le anime immortali (41 a 7-d 3), e gli dèi generati producono la testa attorno all'anima immortale (c 6: «tornirono ... mortale») e la collocano su un corpo, che ha rispetto a essa la funzione di un carro, e dall'unione con il quale si produce l'anima irrazionale e mortale, cui sono connaturate violente affezioni (42 e 5-45 a 2). Il resoconto riprende due tratti già centrali nella precedente discussione sull'anima umana. In primo luogo, torna un linguaggio tipicamente artigianale: il demiurgo impone ordine, produce, compone, mentre gli dèi generati producono al tornio la testa (a 33 b 5 τορνεύω descrive invece la costruzione del corpo del cosmo) e poi compongono il resto del corpo in funzione di essa, dunque secondo un ragionamento teleologico. In secondo luogo, l'ampia descrizione delle passioni include (cfr. già 43 a 6-44 b 1) aspetti propri dell'anima desiderativa (piacere, dolore, paura ecc.) e di quella animosa (ira e amore), ribadisce che il loro insorgere è legato alla percezione, e sottolinea nuovamente che la generazione di queste componenti è sì dipendente dall'incorporazione dell'anima razionale determinata dagli dèi generati (che a loro volta imitano il demiurgo), ma è anche necessaria (cfr. ἀναγκαίως: d 5), il che richiama la dimensione della necessità naturale che già era stata affiancata alla necessità divina (cfr. 42 a 3-b 1 e la nota seguente). La terminologia qui impiegata per le componenti dell'anima sarà ricorrente nella sezione: Platone utilizza il termine *eidos* o semplicemente un

aggettivo sostantivato seguito da τῆς ψυχῆς (a parte poche eccezioni, ad es. 71 d 2), e per questa ragione, dove necessario, preferisco integrare «forma» e non «parte», senza che questo implichi alcun impegno sulla consistenza di queste forme (il passo rafforza anzi l'idea per cui le forme mortali dell'anima sono riducibili a reazioni psico-fisiologiche che conseguono all'incorporazione dell'anima razionale) né che, con la valorizzazione del termine *eidos*, si possa introdurre un pericoloso rapporto di genere-specie tra l'anima e i suoi *eide*.

69 d 6-70 a 2. καὶ ... τιθέντες: Platone sviluppa ulteriormente il tema del rapporto tra necessità divina e necessità naturale. La produzione delle passioni è un effetto necessario dell'incorporazione dell'anima secondo la necessità naturale del ricettacolo, che tuttavia non impone in che modo modellare il corpo (ma solo, appunto, che l'incorporazione faccia insorgere reazioni psico-fisiologiche irrazionali), lasciando così aperta la possibilità di salvaguardare la componente razionale. Timeo mostra pertanto come la persuasione della necessità naturale (cfr. già 48 a 2-7) da parte della necessità divina si realizzi costantemente anche nella generazione delle componenti del cosmo (Steel 2001, pp. 110-2): la divinità porta al limite le possibilità di ordinamento della realtà al fine di assicurarne al massimo grado possibile la bontà e la permanenza. D'altro canto, se le componenti irrazionali dell'anima fossero propriamente e semplicemente oggetti psichici, questo passo risulterebbe paradossale, poiché sembrerebbe implicare che una specifica struttura corporea (la strettoia del collo o il diaframma) possa limitare l'influsso e il movimento di oggetti incorporei. La difficoltà svanisce se le componenti irrazionali sono invece riducibili a reazioni psico-fisiologiche, dunque coincidono con le dinamiche di specifiche parti del corpo umano: nel prosieguo, non a caso, Timeo descriverà in termini propriamente fisiologici in che modo le componenti irrazionali interagiscano con l'anima razionale, perché non vi è altro modo in cui una reale comunicazione tra un oggetto psichico e razionale e altri, irrazionali e coincidenti con dinamiche corporee, possano interagire.

70 a 2-c 1. τὸ μετέχον ... ἐᾷ: l'immagine dell'anima razionale come acropoli rimanda all'isomorfismo tra anima e città stabilito nella *Repubblica* (cfr. partic. VIII 560 b 6-9 per l'uso della stessa terminologia), e del resto la componente animosa è qui preposta al controllo dei desideri interni ed esterni, proprio come i guardiani della *Repubblica* (ma cfr. anche 17 d 4-18 a 2). Al contempo, l'immagine dell'acropoli sembra avere anche altre funzioni (Gregoric 2005, pp. 187-8): indicare che la testa è la sommità del corpo e che il corpo si organizza in sua funzione; attribuire all'anima razionale un punto di vista privilegiato sul mondo; indicarla come sede del divino e come luogo da cui provengono i comandi per il resto del corpo (perché proprio il comando è la

funzione propria dell'anima razionale: cfr. 41 c 7). Come già accennato, però, questo comando si può esercitare solo attraverso dinamiche recepibili dalle componenti irrazionali e mortali, ed è proprio questa la funzione di mediazione qui attribuita ai flussi del sistema circolatorio.

70 c 1-d 6. τῇ δὲ ... ὑπηρετεῖν: per la teoria platonica della componente psichica animosa nei dialoghi tardi cfr. ora Jorgenson 2018, pp. 39-59; cfr. Wilburn 2014 per una discussione di recenti proposte sulla comunicazione tra l'anima razionale e quella animosa nel *Timeo*. La prospettiva psico-fisiologica emerge in modo chiaro: le dinamiche dell'anima animosa coincidono fattualmente (benché non definizionalmente) con quelle degli organi del torace, che sono complessivamente disegnati per sostenere le relative funzioni psichiche. Il raffreddamento è implicitamente associato al respiro (grazie alla doppia valenza del verbo ψύχω, *pace* Brisson 1995, p. 267 nt. 613) e legato ai liquidi che passano per i polmoni. Proprio questo aspetto sembra problematico, perché altrove (72 e 3-73 a 8, 78 a 6-b 2, ma anche, implicitamente, a 70 d 7-8) Platone pare indicare che i liquidi ingeriti passano per un apparato diverso e giungono al ventre, mentre solo a 91 a 4-b 2 ne viene ribadito il passaggio attraverso i polmoni. Tuttavia Platone non afferma mai che *tutti* i liquidi si raccolgono nei polmoni (Cornford 1937, p. 284 nt. 1), il che rende possibile che solo alcuni lo facciano; peraltro, se da un lato questa posizione verrà criticata, in età imperiale, da Galeno (*de placitis Hippocratis et Platonis* VIII 8, 14-23), dall'altro Plutarco (*de Stoicorum repugnantiis* 1047c-d) testimonia che, almeno in età classica, era idea diffusa che alcuni liquidi passassero per i polmoni. In ogni caso, questa descrizione è emblematica rispetto alla prospettiva complessiva della fisiologia di Timeo, che non è biologica, ma eminentemente etica e psicologica (Steel 2001, pp. 116-7, e *passim* nelle note seguenti): è proprio in funzione del contributo del cuore alla psico-fisiologia umana, dunque alle dinamiche che si instaurano tra le varie componenti psichiche, che la funzione dei polmoni così descritta assume un significato pregnante.

70 d 3. ἅλμα μαλακόν: la tradizione, pur con oscillazioni e banalizzazioni (in particolare σῶμα μαλακόν di V e ἄμμα μαλακόν di A^2, forse derivante per congettura a partire da ἄμμα presente in b 1) testimonia fortemente a favore di ἅλμα μαλακόν. A partire da Hermann, tuttavia, gli editori (ma cfr. anche Cook Wilson 1889, pp. 115-6, e Taylor 1928, pp. 504-5) hanno diffusamente corretto in μάλαγμα, che in effetti rende un buon senso (i polmoni sono come un «cuscino») e potrebbe vantare il supporto di allusioni nello pseudo-Longino e in Alcinoo. Mi pare però che questa soluzione sia problematica. In primo luogo, le due testimonianze sopra menzionate non citano il testo *ad litteram*, ma impiegano in modo evidente la *art of misquotation* (Whittaker 1989) aggiornando e rendendo più comprensibile il

lessico platonico. Non a caso, mentre l'espressione ἅλμα μαλακόν è oscura, di origine poetica e non tecnica in epoca classica (benché ἅλμα nel senso di «palpitazione» sia attestato nel sistema lessicale ippocratico), il termine μάλαγμα è ampiamente attestato nel lessico tecnico, ma solo a partire dall'età ellenistica. Per converso, non credo sia facilmente spiegabile in che modo, pur nell'eventuale circolazione della lezione μάλαγμα, le due linee della tradizione manoscritta possano aver preservato con tanta coerenza, pur talvolta in forma alterata, l'anomala espressione ἅλμα μαλακόν. Proprio la peculiarità di questa formulazione mi pare testimoniare a suo favore, specie a fronte della sua coerenza linguistica con forme analoghe, di resa difficile e natura metaforica (ad es. ἅλμα πετραῖον), e della sua continuità semantica con πηδῶσα (d 4) e con un passo del *de partibus animalium* (III 5, 669 a 17-23 πρὸς τὴν ἅλσιν τῆς καρδίας) di Aristotele. Per queste ragioni, benché con un certo scetticismo, stampo a testo la lezione di Ag – e in ogni caso credo che l'alternativa migliore sia l'apposizione di *cruces*.

70 d 7-71 a 3. Τὸ ... τάξιν: per la teoria platonica dell'anima desiderativa nei dialoghi tardi cfr. Lorenz 2012 (sul *Timeo*) e Jorgenson 2018, pp. 6-38. Nel quadro psico-fisiologico l'origine e gli oggetti di questa componente (descritti in termini analoghi in *Resp.* IV 439 d 4-8), per quanto irrazionali, sono riconosciuti come necessari: i bisogni descritti sono propri della corporeità del vivente biologico, dunque non eradicabili, ma solo soggetti a moderazione (cfr. del resto *Phaed.* 81 b 5-7, *Resp.* VIII 558 d 8-559 c 7). Pertanto, nella misura in cui l'essere umano è un ente biologico, e un ente biologico è mortale e necessita di nutrimento, occorre nutrire la «bestia» in misura corretta (cfr. anche la nota seguente). Non a caso, nel momento in cui questa componente sia moderata si potrà instaurare un circolo virtuoso di benessere fisiologico: la sua moderazione consente infatti all'anima razionale di ben deliberare, il che produrrà il bene dell'intero corpo, dunque anche della componente desiderativa. Se da un lato tale circolarità non compromette l'economia del ragionamento (poiché Platone non introduce una logica del tutto-niente, ma sembra alludere alla possibilità di una progressiva moderazione), dall'altro essa sottolinea la dialettica costante tra le componenti psichiche (i cui effetti non si danno separatamente e autonomamente: cfr. anche 43 c 7-44 b 1) e tra le dinamiche del corpo e quelle dell'anima (cfr. anche 86 b 1-89 d 1).

70 e 4. συνημμένον: i traduttori oscillano nella resa (o nella non resa) del participio. Non mi pare che esso possa qui rendere l'idea della congiunzione «a noi»: benché non impossibile, per giustificare questa resa occorrerebbe l'esplicitazione di un dativo, e inoltre il soggetto della proposizione è τρέφειν, con cui il participio sembra concordato. Preferisco optare per un significato comunque ben attestato del verbo

(«essere proprio, opportuno»), il che consente di individuare un aspetto importante rispetto all'immagine della bestia feroce: l'incatenarla è necessario, ma al contempo occorre prendersene cura perché abbia il nutrimento che le è proprio (cfr. la nota precedente).

71 a 3-d 4. εἰδότες ... μετεῖχε: la sezione presenta alcune difficoltà di costruzione e resa: il verbo tradotto con «fuorviare» è ψυχαγωγέω (a 6-7), che, pur significando letteralmente «condurre l'anima», ha comunemente anche questo significato negativo; la perifrasi «valutando come scongiurare tutto ciò» rende τούτῳ ... ἐπιβουλεύσας (a 7), scegliendo il significato ostile dell'uso del verbo costruito con il dativo; seguo Cornford 1937, p. 287 nt. 1, nel costruire μέρει come retto da χρωμένη (b 5-6). L'azione della componente razionale su quella desiderativa è esercitata attraverso il fegato e la bile epatica. La completa mancanza di razionalità della componente desiderativa impedisce che la si possa persuadere con ragionamenti (a 3-5), e anche se direttive razionali giungessero alla componente desiderativa, essa non saprebbe applicarle, perché sarebbe comunque fuorviata da immagini e apparenze, ovvero da una lettura irrazionale del mondo sensibile e degli stimoli che esso produce – ovvero dalla «potenza dell'apparenza» (*Prot.* 356 c 8-e 4) che è alla base dell'errata interpretazione delle percezioni e della conseguente ricerca di piaceri eccessivi. Serve perciò istituire anche qui una via di comunicazione alternativa ed efficace, che si concretizza nelle configurazioni specifiche del fegato e dei movimenti della bile: l'anima razionale può limitare la componente desiderativa producendo nel fegato immagini temibili e alterando la struttura dell'organo in modo violento per mezzo della bile, o può al contrario agire positivamente aumentando la dolcezza del fegato (ovvero, limitando gli effetti della bile e decontraendo l'organo, la cui configurazione torna ben strutturata, liscia e libera da costrizioni, in opposizione alle torsioni e ai corrugamenti di b 8-c 3). Non c'è nessun elemento assurdo o paradossale in questa descrizione, perché, esattamente come nel caso del cuore, l'unico modo che ha la ragione di agire sulle componenti irrazionali consiste nel fare leva sugli umori che attraversano la parte del corpo in cui questa è insediata producendo percezioni; al contrario, le percezioni prodotte per alterazione o ristabilimento dell'ordine fisiologico sono proprie dell'anima irrazionale (cfr. la nota a 64 a 6-c 7, con Fletcher 2016, pp. 425-8). Tutto ciò si inscrive ancora in una concezione teleologica, per cui le caratteristiche organiche del fegato sono congegnate per rendere possibili queste influenze: esso è liscio e lucido perché possa riflettere come uno specchio (Fletcher 2016, p. 422; non mi pare che ciò possa suggerire alcuna analogia con gli occhi, come sostenuto da Moss 2012, p. 272), e la bile è in esso presente (e, verosimilmente, ne determina il contatto con l'amaro e, per

contrasto, il dolce) per consentire l'influsso della ragione secondo le modalità descritte (non a caso, questa tipologia di bile è fisiologica, a differenza delle altre: cfr. 83 a 5-c 4). D'altro canto, l'immagine dello specchio implica che il fegato decodifichi solo meccanicamente il messaggio della parte razionale: riflettere un'immagine non implica infatti alcuna capacità cognitiva (Fletcher 2016, pp. 427-30; *contra* Lorenz 2012 e Moss 2012, pp. 270-6, che sembrano invece attribuire alla componente desiderativa un qualche tipo di consapevolezza percettiva, pianificazione e immaginazione).

71 b 2. λαμπρὸν: il termine rimanda al terzo colore primario (68 a 7), lì tradotto «splendente» per esigenze di contesto.

71 d 5-72 a 6. μεμνημένοι ... προσήκειν: l'accesso alla verità della componente irrazionale deve essere interamente alternativo a quello della parte razionale, almeno dal punto di vista della consapevolezza della verità acquisita: cfr. anche *Ion* 533 e 4-535 a 2, *Phaedr.* 243 e 9-244 c 2 (ma va considerato che in ciascuno di questi passi Platone sembra fornire una descrizione qualitativamente diversa della divinazione o dell'ispirazione divina a seconda dell'uso specifico, mentre nel *Timeo* ne sono in questione lo statuto e l'origine). Ciò dipende da un'applicazione del realismo epistemologico platonico, per cui gli oggetti della componente desiderativa non possono essere né realtà vere né ragionamenti, ma solo immagini illusorie. Ciò implica però il rischio che qualsiasi percezione di questa componente finisca per essere, coerentemente con la natura fallace di tali oggetti (*Soph.* 236 b 4-237 a 1), negativa. Ma privare completamente anche solo una componente dell'anima umana di un accesso al vero sembra contravvenire al piano provvidenziale del demiurgo (d 5-e 2), e si rende così necessario trovare una possibile forma in cui i φαντάσματα possano comunque contribuire positivamente, in condizione di salute, alla vita psichica dell'individuo: proprio questa è la funzione peculiare della divinazione, che, pur nell'impossibilità di un'interpretazione razionale dei segnali divini, conduce anche la componente peggiore dell'anima a una qualche adiacenza (pur interamente irriflessa e inconsapevole) alla verità. Non a caso, il termine σώφρων (a 5: «chi ha una sana intelligenza»), letteralmente «temperante, saggio», sembra qui usato in senso etimologico, ovvero «colui che ha i φρένες sani» (coerentemente con *Crat.* 411 e 4-412 a 1). D'altro canto, il "fare le proprie cose" (a 2-5), oltre a essere definizione della giustizia nella *Repubblica* (IV 443 b 1-5), è anche proposta da Carmide come terza definizione della σωφροσύνη (*Charm.* 161 b 3-7), e similmente il motto delfico «conosci te stesso» è la quinta definizione di σωφροσύνη proposta nello stesso dialogo (164 d 3-7). Non può essere casuale che qui e altrove Platone congiunga queste due dimensioni alla σωφροσύνη: si tratta di modalità di manifestazione dell'intelletto dell'individuo, che implica-

no reali coscienza e controllo di sé come essere umano (ovvero, come complesso psico-fisiologico). Ciò ha in questo contesto un'implicazione importante: se l'anima irrazionale fosse propriamente una parte del sé dell'uomo, un'attiva conoscenza di sé non dovrebbe esserle preclusa; se questo accade è perché Platone fa qui riferimento a un vero sé, e a vere occupazioni del sé, ovvero quelle che spettano all'anima razionale. In altri termini, benché ogni essere umano sia, in quanto ente biologico, un individuo incarnato e parzialmente irrazionale, il vero sé dell'individuo è la sua componente divina, inaccessibile alla parte desiderativa (cfr. anche 90 b 1-c 6).

71 e 2. σημεῖον: con la traduzione «segnale» alludo al gioco terminologico introdotto da Platone: il σημεῖον non è solo una traccia di qualcosa, che la indica, ma anche il segnale divino letto attraverso la divinazione, che in questo caso è invece ciò che viene "segnalato" dal σημεῖον.

72 a 6-b 5. ὅθεν ... ἄν: i veggenti non vedono direttamente il futuro, o verità nascoste, ma lo fanno osservando in primo luogo i dati offerti dagli dèi attraverso la divinazione. La traduzione di φήμη (b 3) mira a mantenere una continuità semantica e lessicale con la resa di προφητής, continuità chiaramente sottolineata da Platone.

72 b 5-c 1. ἡ ... σημαίνειν: cfr. partic. Brisson 1974. La pratica usuale della divinazione attraverso le interiora degli animali (a cui l'espressione ζῶντος ἑκάστου estende la trattazione: Cornford 1937, p. 289 nt. 1) non è che una sbiadita riproduzione della vera divinazione a cui gli dèi hanno concesso di accedere agli esseri viventi e in particolare all'uomo, quella praticabile in vita.

72 c 1-d 3. ἡ ... συνίζει: secondo un principio teleologico, alla milza viene attribuita una funzione in vista del fegato – che a sua volta, come osservato, ha funzioni legate alla divinazione e al contenimento delle pulsioni psichiche irrazionali; in questo senso, anche alla milza è possibile attribuire, pur indirettamente, una funzione etica (Steel 2001, pp. 117-9), che ne determina la struttura tissutale.

72 d 4-**76** e 6. Con una chiara transizione, Timeo indica l'argomento delle pagine successive – la generazione delle rimanenti parti del corpo – che, come ampiamente notato, trova la sua ragione in un interesse non biologico, ma teleologico: Platone vuole così mostrare in che modo causalità teleologica e materiale interagiscano al fine di produrre, anche al livello dell'essere umano, la struttura migliore possibile in termini funzionali e finalistici (proprio questa esigenza porta a rappresentazioni che talvolta, al lettore contemporaneo, sembrano comiche: cfr. Steel 2001, pp. 112-3). In particolare, Timeo si focalizzerà sulla produzione di una serie di componenti fondamentali del corpo – midollo, ossa, tendini, nervi, carni – per giungere alla conformazione del

cranio e del viso o addirittura alla funzione delle unghie. Significativa è la critica di Aristotele (*de generatione et corruptione* I 2, 315 a 29-33), secondo cui Platone non avrebbe detto *nulla* sulla generazione delle carni e delle ossa, che si spiega alla luce di un carattere costante della terza parte del racconto: in effetti, le dinamiche fisiologiche sono ridotte a quelle fisico-geometriche degli elementi, che rappresentano la reale base della trattazione.

72 d 4-8. Τὰ ... πεφάσθω: l'opposizione non è qui tra *alethes* ed *eikos*, né tantomeno tra discorso sull'intelligibile e discorso sul sensibile. Quest'ultima opposizione è esclusa dal fatto che la verità del discorso sarebbe assolutamente confermata dall'assenso del dio, che è dunque in grado di stabilire la verità di un discorso sul sensibile. La prima è esclusa non solo dal fatto che un discorso verosimile può essere considerato come vero (cfr. 49 a 6-b 7, 51 a 4-b 1), ma anche dal fatto che in questo caso il punto verte sulle garanzie che chi enuncia un discorso può avere nel recepirlo come saldo. Al contrario, il criterio di affidabilità del discorso sul cosmo sensibile risiede nelle sue radici epistemologiche, che nel caso del dio sono di assoluta saldezza: la conferma divina è dunque il criterio dell'affidabilità del discorso, ma tale conferma non può giungere direttamente. Ciò non solo rafforza la tesi di Burnyeat 2005, ma conferma anche l'idea per cui un discorso verosimile è tale, e al massimo delle sue possibilità, se il suo sviluppo è coerente con basi epistemologiche salde in quanto relative a oggetti assiologicamente superiori, ovvero le cause divine del cosmo (cfr. le note a 29 b 3-d 3, 55 c 7-d 6, 69 a 5-b 2).

72 e 1-2. τὸ ... γέγονεν: il riferimento è a 61 c 6-d 4, ma in realtà Timeo sta riprendendo il piano generale del discorso, che fin da principio si era proposto di illustrare la generazione del cosmo fino alla natura dell'uomo (27 a 5-6).

72 e 2-73 a 8. ἐκ ... ἡμῖν: Platone intuisce che una riduzione della grandezza dello stomaco diminuisce la sua capacità di riempimento, dunque rallenta lo stimolo della fame (cfr. anche Aristotele, *de partibus animalium* III 14, 675 a 19-25). In ogni caso, la logica è interamente teleologica (cfr. le due finali introdotte, in e 6 e a 4, rispettivamente da ἵνα e ὅπως), legata alla previsione degli dèi, alla loro cura per la preservazione e la perfettibilità morale e conoscitiva del genere umano e, aspetto interessante, a un calcolo dei meccanismi prodotti da una specifica conformazione degli organi. In continuità con quanto affermato relativamente al fegato (71 a 3-d 4), la nutrizione è necessaria per qualsiasi vivente, e da essa conseguono in modo altrettanto necessario tensioni irrazionali, con cui la divinità tenta di negoziare orientandole verso il bene.

72 e 7-73 a 1. ἀτελὲς ... τελευτῷ: l'incompiutezza non è conseguenza dell'estinzione precoce del genere, ma condizione della sua estinzio-

ne: la compiutezza dell'essere umano è ciò che, predisposto dagli dèi, lo salva dall'estinzione, mentre un genere imperfetto, anche nel remoto caso in cui non si estinguesse, non compirebbe in ogni caso il piano divino. In questo senso, la traduzione di τὸ θνητόν rende la specificazione della componente che verrebbe a estinguersi, perché l'anima immortale non può estinguersi.

73 a 6. ἀφιλόσοφον: una traduzione deflattiva (cfr. Nota alla traduzione, p. CCXXII) è qui particolarmente importante, perché la moderazione dai piaceri della gola è condizione necessaria, ma non sufficiente, per l'identificazione di un carattere filosofico (cfr. 91 d 6-e 1).

73 b 1-e 1. Τὸ ... ὀστέϊνον: la sezione sul midollo è quella che, nella terza parte del racconto, ha ricevuto maggiore attenzione: cfr. Cornford 1937, pp. 291-5, Karfik 2005, pp. 212-3, Wolfsdorf 2014, pp. 129-31. Il dio produce il midollo a partire da triangoli di particolare perfezione, che sarà comunque relativa: triangoli "fisici" non possono, per definizione, essere perfetti come figure immateriali (Bodnár 2008, pp. 26-8) – o, in altri termini, non potendovi essere una perfetta identità nel mondo materiale, è necessario che vi siano differenze tra essi, dunque gradazioni qualitative (cfr. anche 81 b 4-e 5). Una simile posizione non è immune da problemi (un solido costituito da triangoli non perfettamente rettilinei sarà davvero un solido perfetto? o, addirittura, avrà una struttura tale da garantire una definizione adeguata del volume?), ma discende dagli assunti teorici complessivi dell'ontologia platonica, e come tale – vista anche la natura del discorso verosimile, che trova saldezza proprio in questi assunti – deve risultare vincolante. Tale materiale viene poi disposto secondo forme e quantità tali da rendergli possibile accogliere le diverse componenti psichiche. In effetti, il cervello stesso è composto da midollo plasmato secondo una forma sferica e ammassato in quantità maggiore che altrove, e questa peculiarità gli consente di accogliere l'anima razionale, sferica anch'essa e dominante sulle altre. Le componenti irrazionali sono invece primariamente collocate in una struttura cilindrica (circolare e oblunga), da identificare primariamente con il midollo spinale e solo in modo secondario con alcune ossa (cfr. 74 e 1-75 c 7, con Karfik 2005, pp. 212-3 e Wolfsdorf 2014, pp. 129-30): il midollo, di per sé cilindrico, viene incapsulato nelle vertebre (secondo la descrizione subito successiva) e attorno a questa struttura sarà costruito l'intero corpo. Tuttavia, l'immagine del lancio dei legami suggerisce che l'anima si estenda ulteriormente non solo dal midollo spinale a quello osseo, ma anche da questo agli organi, probabilmente attraverso i vasi (Wolfsdorf 2014, p. 130; a differenza di quanto suggerito dalla maggior parte delle traduzioni, l'immagine di d 2-e 1 ritrae il dio che usa le diverse sezioni del midollo come ancoraggi per calare dei legami: il movimento è, in altri termi-

ni, dal midollo verso l'esterno, ovvero lo spazio che sarà occupato dal corpo). D'altro canto, l'insistenza sull'unicità della composizione del midollo (cfr. partic. πανσπερμίαν: c 1) implica che la differenziazione delle funzioni non derivi dalla sua natura, ma dalla sua disposizione spaziale, che non a caso è oggetto dell'accurato sezionamento del demiurgo. Ciò è perfettamente coerente con il fatto che a caratterizzare l'azione psichica a livello fisiologico sono le diverse tipologie di movimento che la caratterizzano, circolare per la razionale, lineare per le altre (cfr. anche 43 a 6-e 8), mentre porta a dubitare del fatto che Platone stia qui adombrando per il midollo il ruolo di ghiandola pineale (così, ad es., Steel 2001, pp. 121-3). Platone non ha alcun bisogno di connettere estrinsecamente l'anima razionale al corpo, perché l'anima è naturalmente estesa (su questo passo Johansen 2004, p. 151): il midollo non è ciò grazie a cui l'anima *può* comunicare con il corpo, ma al massimo *ciò attraverso cui* lo fa. Non a caso, nell'inciso a b 3-5 *arche* non fa riferimento a un principio causale, ma alla priorità che il midollo ha nella costruzione del corpo perché da esso dipartono i dotti e i tessuti che coordinano le dinamiche fisiologiche (Cornford 1937, p. 293 nt. 1; non c'è nessuna ragione per tradurre con una sfumatura causale l'inciso τῆς ψυχῆς ... συνδουμένης): il punto è che l'unione dell'anima e del corpo, garantita dalla natura spazializzata propria dell'anima, consente il processo di sviluppo del vivente, dunque è condizione perché gli dèi possano perseguire la costruzione del corpo mortale.

73 c 6-d 2. καὶ ... γενησόμενον: impossibile da rendere il gioco terminologico: il cervello (ἐγκέφαλος) è ciò che si trova nella (ἐν) testa (κεφαλή); per la forma sferica della testa e la sua collocazione cfr. già 44 d 3-6.

73 e 1-74 a 7. τὸ ... ἕνεκα: il meccanismo di produzione delle ossa richiama la tempra dei metalli (anche se a 59 a 8-c 5 i metalli sono associati a un particolare stato dell'acqua e non della terra) e giustifica la durezza delle ossa. È stato suggerito (già da Taylor 1928, pp. 526-7) che Platone si ispiri a Empedocle nel descrivere la composizione e la formazione delle ossa, ma persino Hershbell 1974, pp. 150-1, che in generale tende a enfatizzare influenze empedoclee nel *Timeo*, sottolinea come i paralleli siano troppo vaghi. La struttura complessiva dello scheletro si basa evidentemente su quella del midollo, e non viceversa (73 b 1-e 1).

73 e 7-74 a 1. ταύτῃ ... κατελείπετο: l'enfasi è anche e soprattutto sul fatto che il passaggio sia stretto, il che dipende dalla funzione che gli dèi attribuiscono al collo e per la quale lo plasmano così, ovvero isolare l'anima razionale (69 e 1-2).

74 a 2. σφονδύλους: il termine ha come significato primario quello di «vertebra», ma acquisisce una serie di significati secondari sul-

la base dell'analogia con la forma stessa di una vertebra (cfr. del resto *Resp.* X 616 c 7); qui Platone gioca proprio su questa ambiguità, impiegando un sostantivo che indica la forma che ha la vertebra e la vertebra stessa – l'unico modo per mantenere questo gioco è quello di duplicare la traduzione del termine.

74 a 5-7. τῇ ... ἕνεκα: la mobilità delle vertebre è garantita dalla loro possibilità di articolarsi reciprocamente. La presenza di θατέρου ha indotto la quasi totalità degli interpreti e dei traduttori a vedere qui un riferimento al diverso come componente dell'anima razionale. Mi pare però che questa soluzione sia assolutamente implausibile, non solo perché l'anima razionale è stata confinata nella testa e la sua struttura circolare ne impedisce la collocazione nel rachide, ma anche in considerazione del fatto che la sintassi consente di trovare qui un riferimento ben più calzante all'articolazione tra le vertebre (si noti l'assenza dell'articolo, che suggerisce di leggere θάτερον come «uno di molti», il che rende poco opportuna la spiegazione, per certi versi simile alla mia, di Brisson 1995, p. 269 nt. 646).

74 a 7-c 5. τὴν ... μετρίως: la fragilità delle ossa rimanda nuovamente all'immagine della tempra (cfr. la nota a 73 e 1-74 a 7) ed è alla base della produzione di nervi e carni. Timeo attribuisce la trasmissione di impulsi psico-fisiologici a piccoli vasi e ai prolungamenti del midollo, mentre i nervi hanno la funzione di tendini che regolano la tensione della colonna vertebrale: tendendosi ne causano il raddrizzamento, rilassandosi consentono invece alle vertebre, e con esse all'intero dorso, di flettere. Dunque, le vertebre possono proteggere il midollo grazie alla loro durezza solo se sono rigide, mentre le limitazioni imposte da tale rigidità sono mitigate dai nervi. Le carni, grazie alla composizione del liquido caldo (riconducibile ad acqua e fuoco) che contengono, nel regolare la temperatura corporea difendono le ossa. L'intera descrizione ha origine in una valutazione teleologica da parte del dio (cfr. partic. a 7) e viene proposta come realizzazione di un ragionamento (cfr. partic. ἵνα: b 4): non a caso, il rischio di distruzione a cui un corpo è esposto a causa dell'azione di caldo e freddo dall'esterno è già stato considerato dal demiurgo nella produzione del corpo del cosmo (33 a 3-6); cfr. anche la nota a 80 d 1-81 b 4.

74 c 5-e 1. ταῦτα ... ἄνωθεν: ciascuno dei composti aggiunti agli elementi a formare le carni è a sua volta riducibile a elementi (cfr. partic. 59 e 5-60 b 5, 65 d 4-66 a 2, 66 b 1-7), il che rende la spiegazione della composizione di questi tessuti, benché elaborata, del tutto coerente. In questo senso, la composizione dei nervi li fa essere gialli a causa di una corrispondenza geometrica (cfr. la nota a 68 b 5-d 7). Spesso i traduttori collegano οἷς (d 6) a nervi e carni, il che renderebbe d 6-e 1 una descrizione complessiva delle due operazioni successive, legate la prima ai nervi, la seconda alle carni; non mi pare però che que-

sta sia una scelta opportuna, perché il verbo reggente suggerisce che quanto descritto prima rappresenti le azioni necessarie e preparatorie per la copertura dello scheletro con le carni.

74 e 1-75 b 2. ὅσα ... αἴσθησιν: la spiegazione finalistica della distribuzione delle carni (cfr. ἵνα: e 5) è importante per chiarire che tutte le ossa contengono in linea di principio sostanza psichica (dunque midollo), benché in misure ben differenti tra loro (cfr. già 73 b 1-e 1). La ragione per cui un maggiore spessore delle carni (traduco στερεότητα a e 8 con «spessore» e non con «durezza» perché le carni sono per natura molli: cfr. 74 d 4-6) indebolirebbe alcune capacità cognitive non può dipendere da una loro azione diretta, ma dall'ostruzione che esse produrrebbero all'elaborazione di un'impressione in una percezione. In linea generale, le ossa dotate di maggiori capacità psichiche devono essere leggere e comunicare facilmente con l'esterno, dunque non possono essere immerse in una quantità eccessiva di carne. Tra le due condizioni, capacità percettiva/cognitiva e copertura, quindi protezione, vi è dunque un rapporto inverso. È evidente che un simile ragionamento parta dalla constatazione empirica che la parte del corpo maggiormente esposta ai sensi – e in particolare di quelli più rilevanti per la realizzazione dell'uomo come animale razionale, la vista e l'udito –, ovvero la testa, è al contempo la parte meno dotata di protezione. Timeo è però in grado di generalizzare il principio che spiega questa condizione, sottolineando proprio che una maggiore copertura comprometterebbe le capacità percettive, come accade – e questa vale come prova *a posteriori* – per le altre ossa. L'ulteriore criterio di esclusione introdotto è quello della presenza di articolazioni, in assenza delle quali un osso è da considerarsi meno ricco in componente psichica: con ogni probabilità in questo modo Timeo vuole includere tra le ossa cognitivamente importanti le vertebre, che sono impilate secondo articolazioni (74 a 1-7) e ben esposte sul dorso. Tutto ciò implica però l'impossibilità di escludere dal novero delle parti importanti per la percezione le mani e i piedi, che non sono coperte da un ampio strato di carni e sono ricche in articolazioni (non condivido le cautele di Wolfsdorf 2014, p. 130 nt. 54). Questo non produce un'incoerenza eccessiva – in fondo, le mani e i piedi possono essere considerati come particolarmente sensibili nel caso del tatto –, ma probabilmente Timeo non ha alcun interesse a sottolineare questa conseguenza collaterale.

75 b 2-c 7. μάλιστα ... σώματι: si apre qui un ampio inciso dedicato alla costruzione della testa (fino a 76 d 3), caratterizzato ancora dalla negoziazione delle divinità con la necessità e basato sulla valutazione di 74 e 1-75 b 2. Il fatto che a 69 c 5-8 la testa sembrasse composta prima del corpo (aspetto, peraltro, puramente narrativo) non è contraddetto: προσετέθη (c 7) implica solo che, nel risultato finale, la testa è posta sopra al corpo. Il passo mostra in modo chiarissi-

mo come la divinità si trovi, nell'assemblare i sensibili, a dover trovare un compromesso sulla base delle limitazioni imposte dalla necessità (cfr. già ἐξ ἀνάγκης a 75 a 7, con Cornford 1937, pp. 297-8, Johansen 2004, p. 101, Burnyeat 2005, pp. 157-8, Karasmanis 2005): le scelte degli dèi sono mosse da un ragionamento teleologico volto alla scelta del meglio, che tuttavia non può prescindere da alcune dinamiche intrinseche alla materialità. Coerentemente, il passo ha anche un importante risvolto etico (cfr. partic. παντί a c 3: «per tutti», *scil.* gli uomini): le condizioni delle anime si differenziano in modo progressivo e alcuni esseri umani finiscono per degradare la propria razionalità (91 d 5-92 c 3), ma è cruciale che «per tutti» la testa mantenga la capacità di garantire un potenziale accesso cognitivo al cosmo, unico strumento per ristabilire l'ordine delle orbite dell'anima razionale (43 a 6-e 8). Ciò conferma che in questione in questo passo non c'è direttamente l'attività contemplativa dell'anima razionale, ma quella che consiste nell'uso corretto di vista e udito (cfr. anche 76 d 2).

75 c 7-d 5. τὰ ... ἄρθρῳ: coerentemente con 75 c 4, il cranio di per sé non ha bisogno di contenere nervi, ma la divinità li impiega per fissare la mandibola alla sua base: Platone sembra spiegare un'evidenza anatomica (la presenza di nervi cranici) all'interno di un modello teleologico.

75 d 5-e 5. τὴν ... ναμάτων: tra le esigenze della necessità che le divinità non possono non considerare (cfr. già 75 b 2-c 7) vi sono quelle legate al nutrimento, già esplicitamente correlato alla vita biologica e alla componente desiderativa (70 d 7-71 a 3); al contempo, nella loro negoziazione con la necessità e finanche sfruttandone le dinamiche, le divinità sviluppano una forma che sia in grado di svolgere in parallelo anche le funzioni migliori, quelle legate all'intelligenza.

75 e 5-76 b 1. τὴν ... ἐλάττους: le suture sono le sinostosi del cranio. Lo scontro che viene prefigurato sembra quello tra il corretto uso dell'anima, che porta a movimenti regolari delle orbite e al mantenimento della loro struttura perfettamente circolare, e un eccesso della funzione nutritiva propria della necessità e della vita biologica (cfr. già 42 e 5-44 d 2). L'effetto del combattimento sulle suture è però indiretto, perché non è possibile immaginare che un eccesso di nutrimento produca direttamente deformazioni sulle suture: nel caso di un eccesso di nutrimento – e, in generale, di un disinteresse per l'attività razionale e contemplativa – l'anima razionale, e in particolare le orbite del diverso, subiscono una deformazione, che sarà a sua volta direttamente responsabile della produzione delle suture. In questo senso è anche possibile immaginare perché tali alterazioni producano suture maggiori e varie: in condizioni ideali, le rivoluzioni del diverso sono regolari e perfettamente circolari, mentre (come affermato a 43 c 7-e 8) la loro degenerazione ne causa una deformazione in primo luogo geometrica (diventano oblunghe) e cinetica (perdono la loro inclinazione appro-

priata), il che porterà le orbite ad alterare lo spazio della scatola cranica, deformandone le suture. Il passo è dunque coerente con gli aspetti narrativi di 91 e 6-92 a 1 e genera analoghi problemi rispetto a una lettura letterale (Sedley 1999, p. 318) o metaforica (ad es. Steel 2001, p. 125). Mi pare però che rimanga possibile interpretare letteralmente questo passo – perché la spazializzazione dell'anima implica la possibilità di concepirne i movimenti e l'estensione in senso letterale – ma non l'altro, che porta invece a difficoltà teoriche non sormontabili (cfr. la nota a 91 d 5-92 c 3).

75 e 5-8. τὴν ... γιγνομένην: per i rischi insiti nell'azione di freddo e caldo eccessivi dall'esterno cfr. già 33 a 3-6 (per il corpo del cosmo) e 74 c 1-5 (per le ossa); per gli effetti dell'eccesso di coperture di carni sulle capacità percettive cfr. 74 e 10-75 b 7.

75 e 8-76 a 2. τῆς ... λεγόμενον: per la traduzione di questa frase seguo Cornford 1937, p. 299 nt. 2. Il fatto che la pellicola eliminata sia in eccesso suggerisce che mai una componente necessaria sarebbe stata sottratta dalle carni, mentre un eventuale eccesso avrebbe potuto essere eliminato anche in seguito, prima del completamento della costituzione del corpo umano.

76 b 1-d 3. τοῦτο ... γενησόμενον: con una *Ringkomposition* interna alla sezione, Timeo torna ora al principio per cui un'efficace percezione da parte dei sensi della testa è garantita dalla copertura lieve dei capelli, mentre non sarebbe stata consentita dalla presenza di uno spesso strato di carni (75 b 2-c 5). Il processo di produzione dei capelli merita alcune osservazioni. La pelle è uno strato superficiale di carne (76 a 1-4), dunque è prodotta, come questa, da acqua, fuoco, terra e un composto di acido e sale (74 c 5-d 2); nell'emissione di tale secrezione, le componenti si separano e dunque, sottratti fuoco e acqua, rimane una mescolanza prevalentemente terrosa (c 2-4) che fuoriesce a filamenti sottili e viene condensata e compattata dalla pressione esercitata dall'aria esterna. Il problema maggiore riguarda la causa diretta di questa fuoriuscita, ovvero τὸ θεῖον (b 2). Brisson 1995, p. 270 nt. 662 e Fronterotta 2003, p. 371 nt. 357, vi vedono un riferimento alla divinità produttrice (il demiurgo o gli dèi generati), ma questa soluzione non solo non chiarisce la scelta terminologica di Platone (cfr. invece il chiaro riferimento al dio a c 6), ma implica inoltre che la divinità innescherebbe direttamente un meccanismo di interazione tra componenti già strutturate – il che rende la spiegazione quantomeno poco economica. Mi pare dunque più efficace che sia qui in questione l'anima razionale, più volte designata come τὸ θεῖον (simile, ma non del tutto coincidente, la soluzione di Cornford 1937, p. 300 nt. 2). Ciò rende ben identificabile una spiegazione meccanica, pur teleologicamente orientata, per il fenomeno: i movimenti circolari delle orbite spingono il fuoco – insieme agli altri elementi,

presumibilmente – verso l'esterno, e la conformazione del fuoco, naturalmente capace di "tagliare" (56 a 6-b 2), fora la pelle, come ferendola (cfr. la nota seguente), facendo fuoriuscire il materiale che produrrà i capelli. Ciò è inoltre perfettamente coerente con l'attenzione qui riservata ai movimenti delle orbite dell'anima e alle ripercussioni che essi hanno sulla scatola cranica, ed è confermato dalla chiusura della sezione (c 5-d 3): colui che ha prodotto i capelli (la divinità) lo ha fatto servendosi delle cause sopra menzionate (ovvero, i meccanismi della necessità) e *non* direttamente, dunque ciò che va attribuito alla divinità è la conoscenza delle finalità del processo e la disposizione del vivente in modo tale da consentire che questo possa esplicare al meglio simili finalità anche attraverso i suoi meccanismi (si noti in questo senso la netta opposizione χρώμενος μὲν ... διανοούμενος δέ a c 6-7; cfr. 76 d 6-7).

76 b 2. τρωθέντος: la tradizione è compatta nel sostenere la lezione stampata a testo (con l'eccezione della traduzione araba di Galeno, in cui il participio è tradotto con lo stesso verbo utilizzato per κατεκέντει), che tuttavia è stata corretta dagli editori in τρηθέντος. La lezione tràdita non implica difficoltà sintattiche e τιτρώσκω è ben attestato in Platone. La ragione del successo della congettura risiede probabilmente nella continuità tra essa e il subito precedente κατεκέντει. Ciò rende però superflua e finanche banalizzante la congettura, che non apporterebbe alcun ulteriore guadagno, mentre τρωθέντος, pur garantendo la coerenza del processo fisiologico, espande l'immagine in analogia con il fluire del sangue a conseguenza di una ferita: ciò supporta la credibilità della dinamica proposta da Timeo in virtù dell'analogia con un meccanismo fisiologico ben noto.

76 d 3-e 4. τὸ ... γένεσιν: la meccanica alla base della produzione delle unghie riproduce quella appena osservata nel caso dei capelli: la diretta azione causale delle componenti biologiche e materiali (che sono propriamente concause) è orientata da quella che ha un reale e preminente ruolo, l'intelligenza divina, che si basa sul ragionamento teleologico (si noti anche qui l'opposizione τοῖς μὲν συναιτίοις ... τῇ δὲ αἰτιωτάτῃ διανοίᾳ a d 6-7; cfr. 76 c 6-7). Tale ragionamento rimanda all'escatologia presentata alla fine del racconto, secondo cui uomini che non abbiano vissuto in modo filosofico si reincarnano in donne e poi in animali di varia natura (91 d 5-92 c 3). Mi pare che in questo caso non ci sia modo di leggere la descrizione in termini letterali: da un lato questa logica, se presa sul serio, dovrebbe applicarsi anche ad altri aspetti fondamentali della costituzione animale, dall'altro non c'è alcuna ragione per cui, non essendovi trasformazione di un corpo nell'altro, ma una nuova generazione delle specie animali, elementi posseduti dall'animale debbano già essere presenti nell'uomo. Se si applica a questo passo la deletteralizzazione che si suggerirà nel-

la nota a 91 d 5-92 c 3, il senso della spiegazione può essere analogo: la presenza delle unghie è un monito costante presente nel corpo dell'uomo rispetto al rischio costante di degenerazione "ferina" che esso corre.

76 e 4-6. τούτῳ ... ἔφυσαν: benché ogni componente abbia una sua specifica ragion d'essere (cfr. il plurale προφάσεσιν), il *logos* che le orienta è unico, quello teleologico della divinità, che, in senso formale, fa sì che ogni componente del corpo sia strutturata in modo tale da consentire una realizzazione (anche meccanica) del bene dell'individuo.

76 e 7-81 e 5. Timeo ha concluso così una descrizione del sistema osseo e muscolare, e la sezione sull'anima aveva già introdotto alcuni degli organi interni (cuore, polmoni, fegato, milza, intestino). Utilizzando come ponte narrativo il richiamo alla necessità della nutrizione, a cui le divinità fanno fronte generando i vegetali (76 e 7-77 c 5), Timeo può presentare un'enigmatica descrizione congiunta del sistema vascolare e respiratorio (che per Platone è anche nutritivo) del corpo umano (77 c 5-81 e 5), a partire dalla sua conformazione anatomica (77 c 5-79 a 4) e dalla sua fisiologia (79 a 5-80 c 8) per arrivare alla descrizione dei meccanismi di nutrizione (80 d 1-81 e 5). Platone è certamente debitore di osservazioni precedenti (Hershbell 1974, p. 161), ma è fin da ora fondamentale notare come il quadro complessivo della spiegazione si inscriva perfettamente nella teoria delle cause e dell'interazione tra divinità e necessità che fonda la svolta filosofica del *Timeo*.

76 e 7-77 c 5. Ἐπειδὴ ... ἐστερῆσθαι: la descrizione della generazione delle piante non esula dal piano narrativo prefissato, poiché, come chiarito fin da principio, esse sono costituite dagli dèi con una specifica finalità di soccorso e uso a favore degli uomini – per questo Brisson 1995, p. 271 nt. 676, ha identificato qui una giustificazione per una dieta vegetariana (cfr. anche 77 c 6-9, 91 d 5-92 c 3); per la riflessione antica sulle piante cfr. Repici 2000. Ciò non implica che l'esistenza delle piante come tali sia predisposta dagli dèi, perché questo andrebbe a confliggere con il fatto che, affinché vi siano generi e specie di piante, devono esserci delle idee intelligibili corrispondenti; il punto, probabilmente, è che gli dèi predispongono le caratteristiche materiali e biologiche delle piante in modo tale da renderle provvidenzialmente fruibili agli uomini. Il significato complessivo del passo sembra chiaro: le piante non hanno alcuna capacità cognitiva perché da un lato sono incapaci di rivolgersi già solo con i sensi verso ciò con cui interagiscono, dall'altro non possono in nessun modo essere coscienti di sé, e sono inoltre impossibilitate ad agire attivamente, perché non possono contare su un movimento interno per contrastare i movimenti esterni. Ciò parrebbe in contraddizione con la definizione di anima come causa di movimento, e per questa ragione, seguendo

esegesi antiche (partic. Galeno, *in Tim.* 10, 25-13, 7), Cornford 1937, p. 303 nt. 1, ha suggerito che a essere negato sia il movimento locale e che l'anima dei vegetali sia comunque causa di crescita. Il problema è però malposto, perché (almeno) nel *Timeo* è l'anima razionale a essere principio di movimento (37 a 5-b 1) e i movimenti delle componenti irrazionali si producono come conseguenza dell'incorporazione dell'anima razionale (43 a 6-c 7). Peraltro, la crescita delle piante può essere vincolata non a un movimento intrinseco della pianta stessa, ma ai movimenti dell'anima cosmica, che, determinando il volgere degli astri, creano le condizioni perché le piante possano crescere secondo dati ritmi (Karfik 2005, pp. 214-5). Tuttavia, il fatto che Timeo attribuisca alle piante una qualche capacità percettiva (cfr. anche la nota seguente) conferma che *alcune* percezioni (qui, in particolare, quelle legate al tatto) non sono in nessun modo dipendenti dalla razionalità (ovvero, possono essere colte senza il giudizio dell'intelligenza: cfr. Fletcher 2016, pp. 414-5, che sviluppa e corregge Brisson 1997, pp. 161-2; una diversa lettura in Carpenter 2010). Ciò non implica necessariamente alcuna consapevolezza da parte della pianta, poiché per definizione una percezione dolorosa o piacevole è tale perché altera o ristabilisce una condizione naturale (64 c 7-d 3) – come accade, ad esempio, nel caso in cui troppo calore o freddo, o troppo peso, vadano a corrompere la condizione naturale di un vegetale. Se tutto questo è corretto, coerentemente con un'interpretazione psico-fisiologica della psicologia del *Timeo*, l'anima desiderativa delle piante può essere ridotta a un complesso di meccanismi nutritivi dipendenti dalla regolarità dei movimenti dell'anima cosmica e costituiti da una determinata struttura materiale in grado di garantire l'acquisizione e il metabolismo di nutrienti e di subire affezioni di alterazione e ristabilimento di tali meccanismi.

77 b 5-6. ᾧ ... ἐπιθυμιῶν: si tratta della componente desiderativa, la cui descrizione qui riprende a grandi linee 70 d 7-71 a 3 (sarebbe rischioso istituire un parallelo troppo stretto con l'anima vegetativa aristotelica, nel cui retroterra questa discussione platonica può comunque essere considerata). La congenericità rispetto all'essere umano non riguarda il possesso dell'anima desiderativa, ma semplicemente il possesso di un'anima, che viene dedotto dal fatto di essere in vita: ciò sembra presupporre una definizione generale di anima sulle linee di quella proposta in *Phaed.* 105 c 8-d 9, pur con la limitazione legata alla possibilità di tale anima di reincarnarsi.

77 c 5-d 6. ταῦτα ... ὁμαλήν: la posizione dei due vasi è descritta in funzione della loro collocazione nella larghezza del tronco e del loro orientamento: essi sono stretti nel tronco ai lati della spina dorsale per garantire il nutrimento al midollo, che assicura la continuità psichica del corpo (73 b 1-e 1), e sono orientati verticalmente per

garantire il fluire del sangue alle parti inferiori. Quest'ultimo aspetto implica che il movimento del sangue sia primariamente meccanico e tenda così a scendere verso il basso relativo – non a caso, il cuore gioca qui un ruolo marginale. I due vasi sono probabilmente identificabili con aorta e vena cava. Tuttavia, a questo stadio dell'elaborazione medica greca (cfr. anche Aristotele, *Hist. anim.* III 2-3) nessuna distinzione sembra prodotta tra vene e arterie, che va attribuita probabilmente a Prassagora (fine IV-inizio III sec. a.C.; cfr. ora Lewis 2017) ed è ben nota in tarda età ellenistica e post-ellenistica (ad es. Cicerone, *Nat. deor.* II 138, Plinio, *Nat. hist.* XI 219), benché neanche questi sviluppi abbiano portato a concepire in modo unitario il sistema cardiocircolatorio. Il tema fu poi discusso ampiamente da Galeno (in uno scritto *An in arteriis natura sanguinis contineatur* e, ad esempio, in *de usu partium* VI 16) e la tecnicizzazione della medicina antica portò in età imperiale a un vivo dibattito sulla validità delle posizioni espresse da Platone e sulla loro correttezza terminologica (cfr. ad es. Tauro, T 19).

77 d 6-e 6. μετὰ ... διάδηλον: i vasi hanno dunque da un lato una funzione meccanica – quella di consolidare il legame tra testa e corpo – e dall'altro una principale funzione di comunicazione tra queste componenti (e non è da escludere che la prima prefiguri in qualche modo la seconda: i vasi uniscono il corpo anatomicamente per poterlo fare anche fisiologicamente). I due vasi, dunque, si intrecciano al livello della testa per trasmettere omogeneamente i messaggi dell'anima razionale a entrambe le parti del corpo, in modo tale da garantire che l'anima razionale possa comunicare con gli organi del tronco. Ciò è coerente con la comunicazione tra cervello e cuore (70 a 2-c 1), ma non contraddice l'idea per cui il midollo è responsabile primario della comunicazione tra le parti dell'anima: al livello del midollo si esplica la congiunzione psico-fisiologica diretta tra i movimenti circolari e quelli lineari, ma la comunicazione deve aver luogo in modo diffuso nel corpo proprio perché si serve di tutti gli strumenti da esso forniti per consentire all'anima razionale di costringere quella irrazionale.

77 e 7-78 b 2. τὸ ... δύναται: Timeo deduce in modo esplicito principî fisiologici dal più ampio quadro già delineato relativamente alle dinamiche elementari (descritte in continuità in a 1-6 come premesse generali), ancora secondo una linea di ragionamento che assume un'isometria fra i triangoli che costituiscono gli elementi (cfr. già 56 a 6-b 2). Dall'applicazione delle premesse alla fisiologia umana deriva che fuoco e aria, potendo passare attraverso la membrana della cavità addominale, consentono una comunicazione tra questa e componenti anatomiche che ne sono al di fuori.

78 b 2-d 2. τούτοις ... περιέφυσεν: Timeo descrive così la forma-

zione dei flussi di aria e fuoco che disegnano le parti superiori dell'apparato respiratorio e di quello digerente: cfr. Nota tecnica 6.

78 d 2-**79** a 4. καὶ ... ῥεύματα: il meccanismo complessivo della respirazione coinvolge: l'aria che viene inspirata ed espirata; l'aria che, in funzione dell'altra, traspira attraverso il corpo; il fuoco che segue i movimenti di quest'ultima. Nello specifico, la struttura della nassa, essa stessa fatta di aria e fuoco, consente in primo luogo due movimenti (seguo solo in parte la lettura di Pelavski 2014, pp. 69-73, comunque più lineare di quella di Cornford 1937, pp. 313-5):

a. espirazione (d 3-4): l'aria interna converge verso i colli;
b. inspirazione (d 4-6): l'aria espirata innesca un movimento in quella esterna, che produce un ritorno dell'aria all'interno del corpo, attraverso i pori cutanei – ma anche attraverso la bocca e il naso: in caso contrario la presenza di due vie aeree, l'una capace di sopperire all'ostruzione dell'altra, non avrebbe senso (cfr. 79 c 5-7).

Entrambi i processi determinano inoltre un movimento simile da parte del fuoco (d 6-7), che, come visto, riempie la nassa (78 b 7-c 1). Questo passo sottolinea che la conformazione anatomica di 78 b 2-d 2 non contempla una reale distinzione tra l'apparato respiratorio e quello digerente: il fluire del fuoco segue quello dell'aria, determinato a sua volta dalla respirazione, ma nel movimento attraverso la cavità addominale così prodotto esso raccoglie i nutrienti derivanti da cibi e bevande, li divide in piccole parti grazie alla sua capacità di «tagliare» (56 a 7-b 2), e li porta con sé fino a raggiungere i vasi. Questo spiega in che senso l'intero meccanismo sia detto necessario per la vita: la respirazione e i movimenti del fuoco sono in tutto e per tutto concomitanti con essa (ovvero, si verificano per tutto il tempo in cui un vivente è tale: cfr. d 7-e 2), ma non ne sono propriamente cause, bensì condizioni materialmente necessarie per la sussistenza biologica del corpo (di fatto, portando il nutrimento, esse fanno sì che l'anima desiderativa possa svolgere il suo compito per come descritto a 70 d 7-71 a 3); in effetti, la vera causa della vita di un vivente è la sua anima razionale, o, risalendo nell'assiologia delle cause, l'orientamento teleologico dell'azione demiurgica nel costituire un cosmo assolutamente completo (41 b 7-c 2).

78 e 2-3. τούτῳ ... τοὔνομα: si tratta del demiurgo (cfr. anche *Crat.* 388 e 1-389 a 9). È qui esplicita la correlazione più volte adombrata tra generazione di parti più o meno specifiche del cosmo e imposizione dei rispettivi nomi (ad es. 62 b 6, 66 b 4, 73 a 2). In realtà nel prosieguo il termine ἀναπνοή sembra impiegato (e di conseguenza è stato tradotto) non secondo questo significato ristretto di inspirazione, ma nel senso più ampio di respirazione (dunque in riferimento a entrambi i movimenti): cfr. partic. 78 e 6, 79 a 5.

79 a 5-c 7. Πάλιν ... δίοδον: ogni spostamento di masse atomiche produce un'interazione tra corpi, e in questo caso, vista l'omogeneità tra i corpi emessi e quelli esterni, l'effetto è un movimento a catena che porta l'aria subito prossima alla bocca a spingere l'aria contigua: questo movimento progressivo e ciclico fa sì che per tanta aria espirata vi sarà altrettanta aria che verrà inspirata (a 5-c 1). Ciò non impedisce però che l'aria espirata lasci uno spazio vuoto nei polmoni, e per evitare questa conseguenza (Cornford 1937, p. 316) Timeo aggiunge (c 2-7) che ciò non accade perché ai polmoni accede anche altra aria, in particolare dall'esterno del corpo, per mezzo di un meccanismo di traspirazione attraverso pori della pelle (analogo a quello che regola la traspirazione della nassa interna: cfr. c 3-4 con 78 d 5-6). Pertanto, il meccanismo della respirazione è doppiamente ciclico, perché coinvolge meccanismi interattivi di entrata e uscita dell'aria sia dalle vie aeree sia attraverso i pori cutanei – passando per i quali l'aria arriva ai, e viene espulsa dai, polmoni (cfr. già la nota a 78 d 2-79 a 4). In questo meccanismo l'assenza di zone vuote gioca un ruolo cruciale (cfr. anche 80 c 3), ma ciò non implica che *all'interno* delle masse atomiche non vi sono interstizi (cfr. la nota a 58 b 2-c 4; questo motiva la traduzione proposta per c 1, che potrebbe anche essere reso «il vuoto non esiste», il che però renderebbe difficile ammettere la presenza di interstizi).

79 c 7-e 9. τὴν ... παρέχεται: predisposto il quadro anatomico e fisiologico della respirazione (richiamato a d 2-5, cfr. 78 b 7-c 3; per le due vie d'uscita dell'aria cfr. 79 c 5-7), Timeo descrive come i meccanismi ciclici introdotti abbiano inizio (cfr. Aristotele, *de respiratione* 472 b 6-473 a 2, sulla posizione platonica). Il meccanismo è innescato dal caldo e dal freddo, la cui azione è mediata dal fuoco, e regolato da dinamiche già ampiamente introdotte (come la tendenza del fuoco verso il luogo che gli è congenere: d 5-6, per cui cfr. 62 c 3-63 e 7, partic. 63 b 2-c 5). Nello specifico, il movimento del fuoco determina il riscaldamento dell'aria circostante, che tenderà dunque a uscire verso le vie aeree superiori; l'aria che subentra tenderà inizialmente verso il basso, per poi essere riscaldata e subire l'affezione contraria, dunque per muoversi verso l'alto (che sia l'aria l'altro elemento coinvolto è chiarito a d 2-5). Lo scambio progressivo e ciclico di simili movimenti determina l'inizio della respirazione, il che fornisce a Timeo un ulteriore vantaggio, quello di giustificare in modo puramente meccanico un'azione che è del tutto involontaria (Cornford 1937, p. 319). Al contempo è opportuno sottolineare che le basi di tali dinamiche sono le stesse che dettano la fisiologia del corpo del cosmo e che il movimento circolare della respirazione-nutrizione qui descritto riproduce analogicamente quello dell'anima cosmica (Betegh 2021b, pp. 251-3): la condizione ordinata della fisiologia umana sembra essere un sotto-

prodotto, e al contempo un'immagine microcosmica, dell'azione ordinatrice dell'anima cosmica.

79 d 2. οἷον ... πυρός: come emergerà subito (79 d 4), il legame di queste zone con il fuoco è reale e non mi pare dunque opportuno tradurre l'inciso come fosse una mera immagine (ad es. Fronterotta: «come vi fosse ...», resa che rimane comunque del tutto plausibile grammaticalmente).

79 e 10-80 c 8. Καὶ ... φανήσεται: Timeo propone a questo punto una sorta di inciso, in cui l'applicazione del meccanismo circolare che regola la respirazione, associata all'assenza di aree vuote (per la traduzione di c 3 cfr. la nota a 79 a 5-c 7), è suggerita per spiegare alcuni fenomeni. Nei brevi e vari cenni che aprono il passo (le ventose medicali sono uno strumento, a cui si fa ampiamente riferimento nel *Corpus Hippocraticum*, ad es. *de prisca medicina* 22, che veniva impiegato per aspirare materiale dalle carni a fini depurativi) e nella seconda parte dell'inciso sono richiamati fenomeni naturali eterogenei che sembrano condividere un'origine misteriosa, ovvero la produzione di un movimento apparentemente inspiegabile per l'assenza di un elemento all'origine del fenomeno (come nel caso del fulmine prodotto dalle nubi), di una chiara causa motrice (come nel caso dei flussi), o ancora un mezzo evidente (come nel caso della pietra di Eraclea, ovvero del magnete: cfr. *Ion* 533 d 1-e 3). Platone evita di soffermarsi sui singoli fenomeni (con l'importante eccezione di quello sonoro, per cui cfr. la nota seguente) poiché assume che essi siano spiegabili sulla base della già fornita dettagliata descrizione delle affezioni generiche e degli scambi elementari – i meccanismi specifici rimangono però oscuri, e ciò conduce Plutarco a sviluppare ciascun punto (*Platonicae quaestiones* VII 1004d-1006b).

80 a 3-b 8. καὶ ὅσοι ... παρέσχον: oltre a sviluppare l'analisi di un meccanismo ciclico, Timeo riprende la discussione sulla consonanza annunciata a 67 c 2-3; su questa sezione cfr. Barker 1989, pp. 62-3, Lyon 2016, e soprattutto Pelosi 2010, pp. 171-80 (anche in riferimento al retroterra pitagorico e alla discussione del meccanismo in Aristotele, *de sensu* 448 a 19-b 17). In termini generali, l'assenza di vuoto è fondamentale dal punto di vista acustico perché, se è vero che il suono è un movimento propagato dall'aria (cfr. 67 b 2-3), essa consente la continuità della trasmissione sonora, ma anche la corretta percezione dei diversi suoni e della loro reciproca consonanza. Il problema alla base del passo sembra però più ampio: in che modo è possibile spiegare che due suoni di altezze diverse, dunque identificabili con movimenti di velocità difformi tra loro, possano essere uditi – dunque raggiungere l'orecchio – contemporaneamente e come consonanti? La consonanza, che consiste nella percezione concomitante di due suoni in un rapporto armonico tra loro, è quindi introdotta come un *test-case*.

Un primo presupposto dell'analisi è la concentrazione sulla percezione (cfr. φαίνονται: a 4) e sul movimento interno (a 5), non su quello esterno: l'omogeneità è raggiunta nel momento della trasmissione del movimento all'interno del corpo, che è dunque il contesto in cui il suono lento raggiunge quello veloce. In questo movimento interno Timeo presuppone il ristabilirsi tra due suoni simultanei ma di altezza diversa di una ὁμοιότης, che non può consistere nell'appiattimento reciproco tra le due altezze – perché tra due suoni identici non c'è consonanza – né nel ristabilire la consonanza, che invece è mantenuta proprio dalla presenza di differenti velocità per come i suoni sono stati prodotti da principio. L'idea sembra perciò essere la seguente: due suoni simultanei a diverse altezze vengono comunque processati e trasmessi contestualmente dall'apparato uditivo, che dunque ne coglie l'omogeneità *come fenomeni* e produce a partire da essi un unico complesso sonoro, ovvero la consonanza. Sulla base di 47 c 4-e 2, questo meccanismo ha un risvolto psicologico ed etico, che qui è però approfondito in senso teleologico: solo una struttura fisica come quella predisposta dal demiurgo può garantire un progresso morale per mezzo dell'ascolto musicale.

80 d 1-81 b 4. Καὶ ... ἀνεπλήρωσεν: poiché le componenti della respirazione coincidono con quelle che producono la nutrizione, Timeo può ora concentrarsi sul modo in cui questa si realizzi sulla base di quanto osservato finora e su una premessa generale, proposta in queste righe, che sarà la cornice per la seguente specifica trattazione fisiologica (81 b 4-e 5). Timeo riprende dunque da principio (d 1-7) quanto esposto a 78 e 3-79 e 9 sui flussi fisiologici, per poi richiamare (d 7-e 4) la funzione nutritiva per la quale le piante sono state generate (76 e 7-77 c 5) e le proprietà cinetiche del fuoco che erano state introdotte per spiegare la percezione del colore rosso (68 b 1-5): l'idea sembra essere che, poiché è il fuoco a tagliare il cibo, esso lo riduce in parti di grandezza simile alla propria (il che è necessario perché altrimenti le particelle non potrebbero permeare le vie attraverso cui il fuoco si muove tra i vasi e la cavità addominale: cfr. 78 e 5-79 a 4), e poiché è proprio la grandezza degli atomi che emanano da un corpo a determinarne il colore, il cibo avrà lo stesso colore del fuoco; ciò spiega inoltre il colore del sangue (80 e 4-81 a 2), fluido che regola i meccanismi di nutrizione consentendo la diffusione dei nutrienti. Apparentemente le dinamiche di diffusione dei nutrienti nel corpo umano rispecchiano quelle della nutrizione delle piante, che procede dal basso (a 1-2, con Cornford 1937, p. 328 nt. 2): se si immagina un riscaldamento di ciascuna parte a opera del sangue che scorre alla base, le componenti qui collocate tenderanno a salire e andranno rimpiazzate con il materiale derivato dal cibo. E tuttavia questo principio si applica nei viventi come in un microcosmo rispetto all'universo, per cui

il metabolismo umano funziona imitando quello cosmico, a cui il primo deve tendere ad assimilarsi (Betegh 2021b, pp. 251-5): come non vi è vuoto assoluto nel cosmo per la compressione dell'orbita celeste (58 a 4-7), le particelle all'interno del corpo umano, pur essendo divise tra loro, non ammettono spazi vuoti perché sono abbracciate dal corpo nel suo insieme, che dunque esercita a livello microcosmico la compressione ordinata e organizzata che caratterizza il cosmo; in questo quadro interviene il principio meccanico per cui un elemento tende a muoversi verso zone che hanno caratteri congeneri, principio che a sua volta si applica anche a livello cosmico (63 b 2-e 7).

80 d 7. γεγονέναι: la linea di A è sostenuta dalla tradizione indiretta, mentre quella di F trova il supporto di A^2 (non può qui trattarsi della prima *diorthosis* a causa della doppia accentazione; l'accordo tra V e F può essere spiegato dalla contaminazione di V). La lezione di A è del tutto plausibile grammaticalmente (come dimostra la sua piena permanenza nella tradizione indiretta: essa rappresenta un caso relativamente usuale di infinito indipendente) a condizione che si ammetta il leggero anacoluto che regge l'infinito ἐπαντλεῖν: i due infiniti sono in questo modo coordinati (pur nell'esplicito cambio di soggetto) e descrivono causa ed effetto dei meccanismi alla base del nutrimento. In questo caso, questa lezione mi pare preferibile perché *difficilior* in generale e in considerazione della presenza di γέγονεν già a 80 d 2, che potrebbe ben spiegare la genesi dell'errore.

81 b 2. ἀναγκάζεται: evito di tradurre «sono forzate» (così Fronterotta, ma già Cornford 1937, p. 328: «are constrained») perché, nella descrizione di Timeo, il movimento forzato (genericamente βίᾳ o βίαιον) è contro natura, mentre in questo caso Timeo sta descrivendo il movimento naturale che è ineludibile in quanto determinato dalla necessità.

81 b 4-d 4. ὅταν ... πάθος: le interazioni tra i fluidi interni, che distribuiscono i nutrienti, e i nutrienti stessi introdotti dall'esterno, si danno nel quadro delineato a 80 d 1-81 b 4, dunque devono essere ridotte alle dinamiche fisico-geometriche degli elementi, e in particolare dei triangoli fondamentali – perché la trasformazione del cibo in nutrimento implica una trasformazione delle particelle. Il principio generale (b 4-5) va probabilmente inteso in modo qualificato: poiché a dati "svuotamenti" corrispondono relativi riempimenti, se c'è un eccesso di cibo si crea un accumulo di particelle, dunque un ispessimento complessivo delle parti carnose del corpo. Si spiega così in primo luogo la crescita (b 6-c 6), che consiste nella capacità della composizione del vivente (soggetto dell'intero periodo, che ho esplicitato a c 5 intendendo le dinamiche naturali e le strutture compositive proprie di un vivente) di metabolizzare, dominandoli, i nutrienti che si introducono dall'esterno (si noti che, con questa formulazione,

è la composizione del vivente ad avere una priorità sul vivente stesso). Per converso, un vivente invecchiato non riuscirà più a metabolizzare in modo efficace i nutrienti, e ciò lo condurrà a deperire. Ora, la spiegazione fisico-geometrica segue coerentemente la logica della terza parte del racconto: poiché i meccanismi che regolano il corretto funzionamento della composizione vivente sono efficaci a patto che gli atomi riescano a svolgere in modo adeguato le loro funzioni in termini cinetici e compositivi, una degenerazione geometrica dei triangoli conduce inevitabilmente alla compromissione delle dinamiche fisiologiche. Qui Timeo fa certamente riferimento ai triangoli elementari come tali e non alle facce dei solidi (in tal caso avrebbe dovuto parlare non solo di triangoli ma anche di quadrati: Bodnár 2008, pp. 26-8); inoltre, poiché l'immagine implica che tali triangoli siano di varie forme e costituzioni, il passo rafforza l'idea per cui istanze dello stesso elemento di diverse dimensioni siano prodotte da triangoli di diverse dimensioni (cfr. la nota a 57 c 6-d 6). Il passo presenta però una seria difficoltà (cfr. la nota a 53 c 4-56 c 7): in linea di principio i triangoli, in quanto oggetti inclusi nella realtà spazio-materiale, dovrebbero essere sprovvisti di autoidentità, il che apparentemente impedisce di attribuire loro un invecchiamento, mentre ciò che qui Timeo sembra suggerire è esattamente che un triangolo abbia una sua vita nel tempo e che si corrompa progressivamente (c 6-d 1). Tuttavia il passo implica già in linea generale una sorta di approssimazione programmatica, almeno dal punto di vista narrativo, come emerge da alcune lievi incoerenze nella descrizione del meccanismo di invecchiamento. In primo luogo, se il sangue porta nel corpo triangoli sempre nuovi, nel corso di alcuni cicli i triangoli del corpo dovrebbero essere sostituiti complessivamente, o almeno in modo tale da garantire una rigenerazione. Ancora, una lettura rigida implicherebbe che il fuoco interno, non riuscendo a dividere le parti di cibo a una dimensione simile alla sua, non riuscirebbe più a far passare le particelle dalla cavità addominale ai vasi (come invece fa per garantire la nutrizione: cfr. 78 e 3-79 a 4), il che condurrebbe non a una morte progressiva, ma a un blocco più o meno immediato della nutrizione, dunque a una morte veloce e assolutamente innaturale. Questo suggerisce l'opportunità di una lettura non così stringente. Essa può in primo luogo contare su un aspetto narrativo: a essere indeboliti non sono i triangoli, ma la loro capacità coesiva e in generale la composizione complessiva della massa del vivente (cfr. partic. c 6, e il riferimento opposto, positivo, alla forza coesiva dei corpi giovani a b 6-8). In questo senso, si può ipotizzare che il meccanismo di corruzione non coinvolga prima i triangoli e poi, a catena, il resto del corpo, ma sia dovuto a un carattere complessivo del vivente, che diventando vecchio subisce una degenerazione funzionale. In questo modo la degenerazione da un lato

si inserisce nel ciclo vitale delle specie predisposto dal demiurgo, e dall'altro va correlato al possesso da parte di un vivente di proprietà generali (ad esempio, l'essere giovane o vecchio), che configurano di conseguenza la sua costituzione fisiologica (ovvero, le dinamiche della necessità). In altri termini, parlare dell'invecchiamento dei triangoli equivale in realtà a descrivere in che modo un corpo acquisisca di volta in volta proprietà diverse nel corso del suo continuo rigenerarsi, senza che ciò implichi una permanenza ontologica del sensibile stesso o dei triangoli elementari.

81 c 1. ἅτ' ... γεγονυίας: le componenti seminali di ambo i sessi derivano dal midollo: cfr. 91 a 4-b 4.

81 c 6-d 1. ὅταν ... ἠγωνίσθαι: gli scontri a cui fa riferimento Timeo non sono in nessun caso quelli fra triangoli, ma fra i corpi di cui i triangoli sono facce; per questo, a differenza di quanto fanno più o meno esplicitamente quasi tutti i traduttori, non sciolgo πολλά con «triangoli», ma con un generico «corpi».

81 c 6. ἡ ... τριγώνων: il genitivo non è soggettivo (*pace* Brisson 1995, p. 273 nt. 719), perché in tal caso rimarrebbe incomprensibile cosa tale radice possa essere; la radice dei triangoli (similmente ai «legami dei triangoli» a 81 d 6) è invece ciò che consente ai triangoli di radicarsi tra loro a formare un solido, ovvero i loro lati e, più ampiamente, la loro conformazione – che, come si è già osservato (73 b 5-c 6), è soggetta a diversi gradi di regolarità geometrica (Taylor 1928, p. 586, Cornford 1937, p. 329 nt. 2).

81 d 4-e 5. τέλος ... λύπης: per piacere e dolore cfr. 64 c 8-d 3. Non mi pare, come invece spesso suggerito, che Platone stia riproponendo l'idea introdotta, ad esempio, nel *Fedone*, dove ogni tipo di morte, in quanto separazione dal corpo, va accolta con favore (non a caso la ragione per cui lì il suicidio è condannato è per la sua empietà, non perché provoca dolore, essendo un gesto innaturale: cfr. *Phaed.* 62 a 1-c 9). Mentre nel *Fedone* la morte è osservata dal punto di vista della condizione intrinseca dell'anima razionale, qui Timeo sta analizzando le condizioni fisiologiche alle quali la separazione dell'anima dal corpo risulta più o meno naturale, dunque piacevole o dolorosa: certamente la morte è per l'anima razionale una "liberazione" (cfr. λυθεῖσα a d 7, che riecheggia la descrizione della morte come λύσις o διάλυσις dell'anima dal corpo ricorrente nel *Fedone*, ad es. 67 d 4-9, 88 b 1), perché essa è, come si dirà oltre, un demone con natura celeste (90 a 2-b 1), ma ciò non vuol dire che ogni morte sia un evento fisiologico per il corpo.

81 d 5-6. τῶν ... δεσμοί: questi legami sono «ben armonizzati» rispetto a tutti gli altri poiché i triangoli scelti in partenza per il midollo erano i più puri e perfetti (73 b 5-c 6).

81 e 6-86 a 8. L'idea per cui i meccanismi fisiologici possono alterarsi in modo patologico e portare così a una degenerazione conduce in modo lineare alla trattazione delle malattie del corpo, che può essere così schematizzata (seguo Grams 2009, partic. pp. 187-9):

- 81 e 6-82 b 7: primo genere di malattie, derivanti da uno squilibrio del movimento degli elementi in generale;
- 82 b 8-84 c 7: secondo genere di malattie, derivanti da un'inversione nel flusso nutritivo degli elementi;
- 84 c 8-86 a 8: terzo genere di malattie, derivanti da anomalie nella traspirazione dell'aria o degli umori.

Questa struttura ha il vantaggio (ad es. rispetto a Brisson 1995, p. 274 nt. 728) di ricondurre direttamente i tre generi a specifiche anomalie delle dinamiche elementari. Sulla sezione cfr. anche Joubaud 1991, pp. 88-101 e Prince 2014.

81 e 6. Τὸ ... παντί: benché la resa italiana risulti peculiare, preferisco mantenere la traduzione di συνίστημι adottata sistematicamente, proprio per sottolineare come, nella rappresentazione di Timeo, le malattie derivino da una composizione errata degli elementi, che ha conseguenze più ampie a cascata.

82 a 1-b 7. τεττάρων ... παρέξεται: la trattazione del primo genere di malattie è relativamente sintetica (Grams 2009, pp. 163-8). Esso è prodotto da squilibri di vario tipo nei movimenti degli elementi, squilibri che portano a eccesso o difetto innaturali, a spostamenti in sedi che non corrispondono a quelle che fisiologicamente, in un dato momento, un elemento dovrebbe occupare, o ancora al coinvolgimento nelle interazioni fisiologiche di elementi inappropriati (cfr. 58 c 5-60 e 8). L'espressione «o ancora tutte le circostanze di questo tipo» (a 6) sembra rendere l'elenco non esaustivo, forse a titolo di cautela: poiché in questione vi sono in generale movimenti inappropriati degli elementi, non si può escludere che altri oltre a questi producano malattie, ma ciò non intaccherebbe il principio generale per cui una malattia di questo genere si produce in qualsiasi momento un certo elemento vada incontro a una trasmutazione o a una migrazione che inneschi un'unione disomogenea e disarmonica (e da ciò consegue che il rimedio consiste in un tentativo, di per sé importante e da perseguire, di mantenere un ordine nelle proprie dinamiche fisiologiche e non solo psicologiche: cfr. Betegh 2021b, pp. 247-8). La formulazione di una simile norma cela però qualche ambiguità, perché la trasmutazione e l'interazione tra elementi non identici sono anche alla base delle dinamiche fisiologiche di un corpo. Il ragionamento di Timeo deve dunque prevedere, in termini generali, che l'uniformità è naturalmente migliore e più razionale della difformità, e in quanto tale consente la preservazione di un oggetto, mentre la disarmonia è intrinsecamente legata all'assenza di un orientamento teleologico, e in

questo senso si ripropone, pur con una specifica funzione argomentativa, il principio cosmologico che ha aperto la cosmogonia (30 a 3-6). Se è così, b 2-5 non va letto come se le condizioni elencate si coimplicassero o coincidessero; al contrario, è probabile che l'ultimo criterio, per cui la trasformazione deve verificarsi in modo razionale, indichi una condizione costitutiva della trasmutazione razionale, mentre le precedenti sono condizioni ulteriori e più specifiche. In ogni caso, è proprio questa prospettiva formale che distingue la posizione platonica da quelle di medici più o meno contemporanei, che pur insistevano sulla necessità di un equilibrio interno al corpo (cfr. Grams 2009, pp. 167-8 per alcune posizioni): Platone fornisce qui una fondazione filosofica, e in particolare cosmologica, per la correlazione tra disuniformità e malattia.

82 a 2-3. ἡ … ἔνδεια: il legame tra le malattie corporee e quelle psichiche e il riferimento alla στάσις suggeriscono che i termini πλεονεξία e ἔνδεια prefigurino l'impatto morale di queste distorte dinamiche fisiologiche (cfr. Lloyd 2003, p. 154, Betegh 2021b, p. 252 nt. 48) – per questo ho evitato una traduzione deflattiva dei termini.

82 b 8-c 2. Δευτέρων … συννοῆσαι: nell'introdurre il secondo genere di malattie Timeo insiste sulla nozione di composizione, alludendo al fatto che ogni alterazione patologica è tale perché va a modificare una composizione predisposta dal piano teleologico della divinità. Le composizioni secondarie sono quelle determinate dai meccanismi della nutrizione, che consistono nell'interazione tra gli elementi proprio perché i tessuti che la nutrizione va a ricostituire sono composti da diversi elementi. Sul piano narrativo, una simile impostazione chiarisce perché in precedenza, nel descrivere la formazione dei tessuti, Timeo abbia insistito tanto sulle modalità di interazione elementare che portano a ciascun tessuto (cfr. ad es. 73 b 5-8, 73 e 1-5, 78 b 7-c 3).

82 c 2-e 2. μυελοῦ … ἐναντίως: per chiarire in che modo si produca il secondo genere di malattia Timeo integra la descrizione della nutrizione e della produzione dei nuovi tessuti: il sangue va a ricostituire nervi e carni, ma vi sono anche altri scambi di fluidi (ovvero, di composizioni di elementi) tra i diversi tessuti, che si realizzano seguendo dinamiche coerenti con la struttura dei tessuti stessi, come dimostra il fatto che la compattezza delle ossa consente che a nutrire il midollo siano solo i triangoli più puri, che non a caso gli sono congeneri (73 b 5-c 1). L'immagine è dunque quella di una distribuzione progressiva di materiale fisiologico, e in ultima istanza di elementi, che segue meccanismi ben strutturati e coerenti con i principî della fisiologia umana. La malattia del secondo genere non implica una semplice alterazione di questo processo, ma una sua *inversione* (ἀνάπαλιν: c 6; cfr. anche 82 e 3): le malattie prodotte da alterazioni parziali o specifiche possono invece essere considerate all'interno del primo genere (c 4-6), e in

questo senso sono meno gravi perché ancora non implicano il sovvertimento del meccanismo della nutrizione.

82 d 1-2. σάρκες ... ἰνῶν: il passo non è incoerente con 74 c 5-e 1 (*pace* Taylor 1928, p. 591), in cui l'assenza di una menzione delle fibre potrebbe essere spiegata dal diverso *focus*. Un problema maggiore è invece rappresentato dal fatto che Timeo non spiega – né lo farà – secondo quale meccanismo agiscano le fibre del sangue, ma dirà a 85 d 1-5 che esse mantengono un certo equilibrio all'interno del liquido e che la loro sottrazione dal sangue, persino quello in fase di condensazione a causa della morte, provoca lo scoagulamento del liquido. È vero che lì Timeo suggerisce che, d'altro canto, il condensarsi del sangue è supportato dal freddo (su questo ha insistito Cornford 1937, p. 336 nt. 2), ma rimane il fatto che la sottrazione delle fibre causi in ogni caso uno scoagulamento. L'unico modo per conciliare i passi consiste nell'intendere qui χωριζόμενον in senso concessivo (e non causale), ma rimane il problema di spiegare in che modo, in assenza delle fibre, il sangue possa coagularsi. Peraltro, occorre ipotizzare che a coagularsi nelle carni non sia tutto il sangue, ma solo la sua componente nutritiva, perché proprio il sangue, fluendo e defluendo, garantisce il transito di nutrienti e detriti (78 e 5-79 a 4, 85 d 1-86 a 2) tra le varie componenti del corpo. In ogni caso, in termini molto generali si può assumere che, privando il sangue del fattore che gli dà la consistenza naturale (le fibre, che convergono nei nervi), esso finisca per solidificarsi.

82 e 2-7. ὅταν γὰρ ... ἴσχει: Timeo introduce gli umori, ad alcuni dei quali verrà in seguito dedicata una discussione apposita – in particolare alla bile (83 a 5-c 4) e al flegma (83 c 5-e 5). Qui il riferimento è ancora generico: mentre il plurale χολάς anticipa la presenza di diverse tipologie di bile (83 a 5-c 4), il plurale ἰχῶρας non individua un umore, ma una componente degli umori, che può essere, in dipendenza dalla sua origine, positiva (come nel caso del siero del sangue) o distruttiva (come nel caso del siero della bile; cfr. 83 c 5-7). Il flegma (che in *Resp.* VIII 564 b 9-c 1 è descritto univocamente come un umore dannoso, freddo e associato alla bile) sarà a sua volta distinto in una tipologia fisiologica (il flegma bianco), che può però risultare dannoso in caso di patologia, e uno di per sé patologico e associato alla bile (83 c 5-7). Mentre gli scritti più antichi del *Corpus Hippocraticum* non considerano ancora una teoria sistematica degli umori, con il *de natura hominis* e in generale alla metà del IV secolo questa sembra ormai comprendere quattro oggetti canonici, ovvero bile nera, bile gialla, flegma e sangue, tutti considerati come fisiologici. La teoria prefigurata da Timeo sembra dunque divergere da quelle contemporanee per due aspetti. In primo luogo, essa considera due umori come fisiologici (il sangue e il flegma bianco, a certe condizioni: cfr. 83 c 7-e 2), mentre gli altri come tipicamente patologici: in questo Platone è molto più vicino a una posi-

zione più arcaica, come quella di Filolao (*Anonymus Londiniensis* 18, 8 = A27 e 20, 21 = A28, con Huffman 1993, pp. 297-8; cfr. Grams 2009, pp. 175-6). In secondo luogo, come si vedrà, la distinzione tra gli umori è ben più sfumata di quella tradizionale: le tre (e non due) tipologie di bile sono considerate come specie di un unico genere (83 a 5-c 4), e la tipologia propriamente patologica di flegma è considerata come una degenerazione del siero, propria della bile (83 c 5-e 2).

82 e 3. τηκομένη: evito qui di tradurre il verbo τήκομαι e termini correlati con «decomposizione», perché Timeo fa riferimento a un generico meccanismo di distruzione di un tessuto in un altro: in condizioni normali, come appena osservato, questo meccanismo non è necessariamente dannoso, mentre ciò che lo rende pericoloso è l'inversione del flusso del prodotto della dissoluzione (cfr. del resto παλιναίρετα a 82 e 7).

82 e 4-6. αἷμα ... δυνάμεσι: la difformità del sangue così mescolato emerge da caratteri sensibili (ad esempio il colore) perché, sulla base dei presupposti già fissati, tali caratteri sono a loro volta determinati dalla composizione elementare di ogni corpo (cfr. 67 d 1-e 4 per il colore, 65 d 1-4 per l'asprezza, 65 e 2-3 per la salinità, 65 c 6-66 b 7 per l'acidità).

82 e 7-**83** a 5. παλιναίρετα ... τήκοντα: la costruzione sottolinea, relativamente agli effetti del flusso sanguigno contaminato, l'inversione da cui esso deriva. In particolare:

- i fluidi hanno una «generazione perversa» perché derivano da un fluire inverso rispetto a quello fisiologico;
- i fluidi, pur muovendosi nel corpo, lo attraversano senza seguire l'ordine proprio del circolo fisiologico (si noti l'uso di περίοδος, termine impiegato regolarmente per il volgere dei circuiti del diverso, dunque per descrivere un movimento circolare naturalmente ordinato) e non svolgono la loro funzione propria, quella nutritiva;
- il fluire dovrebbe consentire al sangue stesso di rigenerarsi, dunque di essere vantaggioso per sé stesso, e mantenere l'ordine e la stabilità dei tessuti, mentre in questo caso esso sembra implicare un aggravamento della degenerazione del sangue e dei tessuti che dovrebbe invece nutrire.

83 a 5. διολλύντα: attribuisco ad A la lezione corretta applicando in modo ampio il principio proposto nella Nota al testo, pp. CXC-CXCI: la convergenza con V (pur in lezione corretta), che a sua volta si oppone a F, suggerisce che proprio διολλύντα possa essere la lezione della fonte di A (benché sia in linea di principio possibile che qui V sia contaminato con Cg, con F in errore). Del resto, la modalità di intervento (λλ i.r.) è tipica del primo livello di *diorthosis*, mentre l'aggiunta *supra lineam* della lezione alternativa, in questo caso non attestata altrove, è ben attribuibile ad A^2.

83 a 5-c 4. ὅσον ... ἴδιον: la classificazione delle tipologie di bile è introdotta attraverso una divisione per genere e specie (sull'importanza di questo approccio nella sezione sulle malattie del *Timeo* ha insistito Grams 2009). Se da un lato la terminologia (in particolare l'uso di *genos* ed *eidos*) e la presentazione (soprattutto il richiamo alla capacità di rintracciare l'unità nella molteplicità) suggeriscono un implicito richiamo alla dialettica (cfr. partic. *Soph.* 253 d 5-e 2), scienza suprema dell'intelligibile (*Resp.* VII 532 a 1-e 3, 537 c 6-7) ma anche strumento per cogliere al meglio le articolazioni del sensibile (ad es. *Soph.* 218 b 6-221 c 8), dall'altro l'applicazione del metodo sembra in questo caso solo parziale e non implica alcuna conoscenza dell'intelligibile. In effetti, la riconduzione delle tre specie di bile a un unico genere si basa sul tratto che esse hanno in comune, ovvero l'origine biologica, mentre la loro distinzione è limitata a un lato empiricamente percepibile, ovvero i rispettivi colori (il che non implica conoscere le cause dei colori stessi). Per distinguere le tre specie è dunque sufficiente limitarsi a questo livello tecnico (non a caso, in *Phaedr.* 270 c 3-d 7 Platone sembra ascrivere proprio a Ippocrate un'applicazione della dialettica), il che però non implica che Timeo stia attribuendo a uno specifico predecessore anche la comprensione dell'intero quadro fisiologico e fisico appena proposto (né tantomeno, *a fortiori*, il possesso della scienza dialettica). Al contrario, il fatto che Timeo faccia vago riferimento a una classificazione già esistente delle tipologie di bile suggerisce in primo luogo che la più ampia distinzione in cui questa si inserisce, quella delle malattie, sia sfuggita ad altri medici, e soprattutto che solo una teoria elementare come quella proposta, in grado di spiegare le radici della totalità dei fenomeni fisiologici e patologici, possa *realmente* fondare la distinzione tra le specie di bile (non a caso la classificazione di Platone, pur facendo riferimento ai colori delle tre specie, comunque radicati nella fisica elementare, considera altri parametri come fondamentali: tipo di carne da cui il fluido origina; amarezza più o meno mitigata; mistione con il sangue). Il richiamo di Platone a una classificazione tripartita delle specie di bile, del resto, non è facilmente leggibile all'interno dello sviluppo di una teoria degli umori. Opere antiche del *Corpus Hippocraticum* considerano la bile nera come una variante della bile determinata dalla sua coloritura, mentre Diocle (IV sec. a.C.) e il *de natura hominis* (4), databile alla fine del V secolo, distinguono la bile nera come umore a sé stante (ma considerano gli umori come fluidi propri della fisiologia del corpo: cfr. la nota a 82 e 2-7). Da un lato Platone sembra introdurre tre tipologie di bile, dunque far riferimento a una versione relativamente avanzata, ma dall'altro queste tre tipologie sono esplicitamente considerate come specie di un unico genere, la derivazione dal quale è peraltro ben spiegata.

83 a 5-7. ὅσον ... συγκαύσεως: la traduzione tenta di restituire il gioco di parole παλαιότατον – παλαιᾶς.

83 b 2-4. καὶ ... πικροῦ: il meccanismo è coerente con 65 c 6-66 b 7: il carattere delle particelle pungenti è quello di aver subito un assottigliamento, mentre le particelle amare hanno forte aggressività sui dotti della lingua.

83 b 6. χολῶδες: convergo con la maggior parte dei critici (*contra* Grams 2009, p. 174 nt. 29) nel preferire χολῶδες, che vanta un fortissimo sostegno nella tradizione manoscritta (l'attestazione di χλοῶδες in C è plausibilmente congetturale, come suggerisce Jonkers 2017, p. 182, che pur la considera corretta). A ciò va aggiunto che Timeo ha affermato che il rosso è *esattamente* il colore del sangue (80 e 4-81 a 2), mentre il verde deriva dalla mescolanza di nero e rosso acceso (68 c 7; cfr. anche Brisson 1995, pp. 274-5 nt. 742). Del resto, il verde della bile epatica è solo una delle possibili sfumature del verde, e probabilmente l'uso dell'aggettivo «bilioso», lungi dall'essere ridondante, sta a designare una specifica gradazione di verde propria di questo umore.

83 c 5-e 2. ἰχὼρ ... καθαιρόμενα: il siero sembra dunque una componente liquida dei fluidi, che in qualche misura configura la propria azione in base all'umore di cui è proprio. Di conseguenza il flegma pungente, che deriva dal siero della bile, non sembra avere una sua autonomia come umore, mentre il flegma bianco è un umore a sé stante, che ha un'origine parallela a quella della bile – pur condividendo con la bile gialla una relazione con la dissoluzione della carne recente. Non a caso, a differenza della bile e similmente al sangue, il flegma bianco ha una sua funzione fisiologica, quella di purificare il corpo dai prodotti della decomposizione della carne recente.

83 e 2-**84** b 3. καὶ ... ποιοῦσιν: il corso naturale del liquido che nutre le ossa va dalle carni alle ossa, fino a filtrare nel midollo (82 d 2-e 1), e la nutrizione è consentita dalle sue viscosità e morbidezza, per cui filtra alla giuntura tra i tessuti; in questo modo, peraltro, esso favorisce l'adesione tra le carni e le ossa nel punto in cui le prime si radicano alle seconde. Quando la malattia giunge a questo luogo, essa altera il flusso, che non porta più nutrimento al midollo, ma si carica, prima di accedere al midollo, di detriti di disfacimento della radice della carne, e questo ne determina l'irrigidimento e l'inversione: in condizioni fisiologiche si ha un flusso viscoso dalle carni all'osso, in condizioni patologiche uno ruvido e compattato dalla base delle carni indietro verso le carni stesse.

83 e 5-7. διακρινομένης ... ἴσχει: le «fondamenta» sono «ciò che tiene le carni legate alle ossa» (84 a 1): l'immagine dipende da 74 e 1-75 b 2, in cui le carni vengono aggiunte al corpo come rivestimento delle ossa, dunque sono *radicate* a esse. Il termine συμφορά ha qui il significato di «sventura», ma probabilmente Platone gioca con la presenza

nel termine di φορά, enfatizzando che la malattia, con le sventure che arreca, consiste in questo caso in un movimento errato, perché invertito rispetto al naturale. Nello stesso senso, l'uso di ἀνάληψις rimanda alla possibilità di inversione (ἀνά) del meccanismo patologico, dunque al ristabilirsi della dinamica naturale.

84 a 2. αὖ τὸ ἐξ ἰνῶν νάμα: la lezione αἷμα, tràdita dai manoscritti, è impossibile nel contesto, mentre subito prima αὐτὸ è tràdito solo da F (αὖ τῶν di Y è verosimilmente una congettura: Jonkers 2017, p. 123). In questo quadro un'ottima soluzione è offerta da Cornford 1937, p. 339 nt. 2, che congettura νάμα: in questo modo si può salvaguardare αὖ τὸ della linea di A e trovare un soggetto adeguato, ovvero coerente con la descrizione del liquido che incolla, tiene insieme e irriga ossa e midollo fornita a 82 d 2-e 1, naturalmente viscoso e lucente.

84 b 1-2. τά ... ἅλμης: «scoperti» perché i nervi hanno la specifica funzione di rinsaldare il legame tra le ossa, garantendo una buona adesione delle carni (74 d 6-e 1); «pieni di sale» perché il fluido che avrebbe dovuto attraversare i nervi e le carni, purificandole, ha ora una forte concentrazione di sale, che non può essere più smaltito dai tessuti e che quindi si accumula in essi.

84 b 4-c 7. χαλεπῶν ... ῥυείσης: malattie ancora più gravi sono quelle che riguardano le ossa e il midollo, che qui sono introdotte congiuntamente. Non è necessario intendere πρό (b 5) in senso cronologico: le ossa e il midollo vengono prima delle carni nel senso che sono più importanti, più interne rispetto al corpo e più prossime alla componente psichica in esso (Taylor 1928, p. 598). In condizioni fisiologiche le carni coprono l'osso, proteggendolo (74 a 7-d 4); perché questa funzione sia ben esplicata occorre però che la quantità di carne a coprire le ossa sia opportuna (la divinità ha operato una saggia distribuzione in questo senso: 74 e 1-75 c 7), perché ciò rende possibile la traspirazione delle ossa. Nel caso in cui vi sia una quantità eccessiva di carne, le ossa non possono traspirare, il che produce delle muffe, che a loro volta portano l'osso alla cancrena. In queste condizioni si osserva un'ulteriore inversione del meccanismo nutritivo, perché il fluido viscoso che dovrebbe nutrire le ossa finisce per portare indietro detriti della cancrena delle ossa fino alle carni, e da queste i detriti giungono al sangue (b 5-c 3). Se a essere coinvolta nella malattia è una porzione di carne o finanche di ossa, si può sperare che essa colpisca il corpo in modo settoriale; se però a essere intaccato è il midollo, tutti i meccanismi fisiologici che determinano il corretto funzionamento biologico del vivente rischiano di essere compromessi, poiché esso veicola la componente psichica del corpo mortale (c 3-7; l'aggiunta di ἐξ ἀνάγκης a c 7 potrebbe segnalare il fatto che anche le precedenti condizioni, in particolare quelle relative alle ossa, possono portare allo stesso risultato in base alla quantità di midollo che l'osso in questione contiene).

84 c 8-d 2. Τρίτον ... χολῆς: il terzo genere viene introdotto e subito suddiviso in tre specie, ciascuna legata a un agente causale ma tutte unificate dalla correlazione con la traspirazione e le dinamiche dell'aria interna al corpo (cfr. Grams 2009, pp. 177-82).

84 d 2-85 a 1. ὅταν ... λύουσιν: sono le malattie prodotte dal soffio d'aria. Alcune (d 2-e 2) sono legate al passaggio fisiologico dell'aria dai polmoni all'esterno del corpo (78 d 2-79 a 4): Platone sembra fare riferimento a un quadro di infezione polmonare, in cui un focolaio infettivo, producendo suppurazione, ostruisce il passaggio di aria in alcune zone e produce dolori, difficoltà di espirazione e sudorazione a causa della sepsi. In questo caso, dunque, a essere dissolto è il tessuto polmonare, che cede all'aria perché morbido (70 c 1-d 6), mentre il diaframma posto tra il torace e l'addome, congegnato per dividere il tronco (69 e 5-70 a 2), dunque resistente, non cede. Nel caso in cui invece l'impossibilità dell'aria di uscire dal corpo ne determini un accumulo che impedisce la flessione dei nervi (ovvero dei tendini) e dei muscoli, poiché proprio i nervi regolano la flessibilità del rachide (74 a 7-b 7), al loro tendersi consegue il tendersi della schiena stessa: questa è la condizione prodotta da tetano e opistotono, rispettivamente una patologia e un segno patologico (che gli antichi consideravano patologia) che si manifestano con tensioni del corpo e in particolare della schiena, che si inarca in modo innaturale. È impossibile rendere nella traduzione l'etimologizzazione alla base del riferimento al nome delle patologie (e 7: εἰς τὸ ἐξόπισθεν κατατείνῃ).

84 e 6. τούς τε ἐπιτόνους: traduco con «muscoli» perché la funzione dei tendini è svolta dai nervi e in considerazione del fatto che le patologie a cui si fa riferimento implicano una forte tensione muscolare (cfr. la nota precedente).

85 a 1-b 5. τὸ δὲ ... εἴληφεν: Timeo passa alle patologie prodotte dal flegma. Il flegma bianco (cfr. già 83 c 5-7) di per sé (a 1-5) produce patologie dermatologiche, che sono dunque meno severe di quelle appena descritte, mentre mescolato con la bile nera (a 5-b 2) produce il cosiddetto morbo sacro, che intacca l'anima razionale (divina). Il morbo sacro (per diverse spiegazioni sull'origine del nome cfr. anche Dicearco, fr. 101 Wehrli e pseudo-Aristotele, *Problemata* XXX 1, 953 a 15-8) è l'epilessia, che è talvolta correlata al flegma (ad es. in Ippocrate, *de morbo sacro* VI 368, 10), ma più spesso proprio alla bile nera (Ippocrate, *Epidemiae* VI 8, 31, pseudo-Aristotele, *Problemata* XXX 1, 953 a 10-8). Platone sembra allineato alla prima tradizione e non sottolinea alcun risvolto positivo nell'abbondanza di bile nera o nella patologia epilettica in sé, aspetti che invece nella tradizione, e in particolare nel *Problema* XXX, prefigurano un carattere specifico, quello del melancolico, che in virtù dell'eccesso di bile nera possiede grandi capacità intellettuali e tipici tratti caratteriali (cfr. Centrone 2018, pp. 9-51).

85 a 6. θειοτάτας: il superlativo potrebbe suggerire che oltre ai circuiti della testa – ovvero, dell'anima razionale – ve ne siano anche altri, meno divini: Timeo potrebbe alludere così al ciclo della respirazione (cfr. partic. 83 a 2), a cui finora si è limitata l'osservazione degli effetti patologici dell'intrappolamento dell'aria.

85 b 5-86 a 2. ὅσα ... παρέσχετο: Timeo introduce infine la terza specie del terzo genere di malattia, ovvero la specie legata all'azione della bile. I caratteri fondamentali della bile sono la sua natura calda e la correlata capacità infiammatoria (85 b 5-7, d 8), che produce una serie di quadri patologici (la mia schematizzazione diverge leggermente da quella di Grams 2009, pp. 188-9):

- b 7-c 2: Timeo potrebbe fare riferimento a forme tumorali: la bile fuoriesce direttamente verso l'esterno attraverso i pori cutanei e si producono escrescenze;
- 85 c 2-86 a 2: la bile si riversa nel sangue e ne sconvolge l'equilibrio (modalità e ragioni descritte a c 2-d 5); ciò può avvenire in quantità e modalità diverse:
  - d 5-e 4: se vi si riversa gradualmente (d 5-e 2), si producono condensazione e, con il mitigarsi del calore, tremori; se vi si riversa in modo massivo (e 2-4), il suo calore ha il sopravvento e produce uno sconvolgimento totale del sangue.
  - 85 e 4-86 a 2: se è in quantità maggiore (e 4-7), essa penetra con il sangue in tutti i tessuti fino al midollo e provoca sconvolgimenti psichici: non è chiaro se essi si limitino alla struttura della componente psichica irrazionale presente nel midollo o si estendano indirettamente anche ai cerchi dell'anima razionale (come nel caso del flegma a 85 a 5-b 2), ma in questa direzione potrebbe condurre la tradizionale associazione della bile nera con stati di follia; se invece è in quantità minore (85 e 7-86 a 2), essa viene espulsa, mescolata con il sangue, passando per la cavità superiore (toracica), dunque nella forma di vomito di colore scuro (come il vomito caffeano), o per la cavità inferiore (l'addome), dunque nella forma di feci nerastre (melena) o urine scure (tipiche della malaria).

Alla bile sono inoltre legate forme febbrili, per cui cfr. la nota a 86 a 2-8.

85 d 1-5. καιρὸν ... συμπηγνύασιν: a differenza di quanto spesso suggerito dalle traduzioni, la sottrazione delle fibre non mantiene la liquidità del sangue, ma un suo ritorno allo stato liquido, poiché il quadro è quello di un processo di coagulazione in corso; cfr. anche 82 d 1-2.

85 d 6-7. χολὴ ... τετηκυῖα: cfr. 83 a 5-c 4, in cui però la bile sembra derivare dalla carne vecchia: probabilmente qui Timeo incorpora nella descrizione anche l'idea per cui la carne a sua volta deriva a qualche titolo dal sangue.

85 e 10. οἷον ... στασιασάσης: l'immagine del fuggiasco da una città in conflitto (non propriamente in rivolta, come spesso suggerito) indica che la bile è considerata come promotrice del conflitto e che, sconfitta, è costretta a fuggire.

86 a 2-8. τὸ ... μόλις: le tipologie dalla seconda alla quarta rappresentano casi di febbre intermittente: quella quotidiana prevede un breve intervallo termico tra iperpiressia e apiressia e si presenta più volte al giorno, quella terzana si presenta a giorni alterni, mentre quella quartana si presenta ogni quattro giorni. Questa sezione è tradizionalmente correlata alla prima specie di malattia (Taylor 1928, p. 607, Cornford 1937, p. 343), che faceva riferimento a squilibri quantitativi degli elementi. Come notato da Grams 2009, pp. 182-3, tuttavia, Timeo ha affermato poco sopra (85 b 5-7) che tutte le infiammazioni dipendono dalla bile, il che, insieme alla posizione del passo (quasi un'appendice alla discussione sulla bile), suggerisce che egli consideri le alterazioni delle quantità degli elementi nel sangue come conseguenza degli stravolgimenti prodotti dalla bile e dal predominio dell'uno o dell'altro elemento nel caso in cui la bile domini sul sangue (a ciò si può aggiungere che una serie di condizioni associano febbri periodiche e alterazioni cromatiche delle urine, a cui Timeo sembra fare riferimento a 85 b 5-86 a 2). Sulla minore capacità cinetica della terra cfr. 55 d 8-e 7.

86 b 1-**89** d 1. Dopo aver discusso la produzione delle malattie del corpo, Timeo esplora la produzione di quelle dell'anima (86 b 1-87 b 8), distinte in follia e ignoranza, e le cure congiunte che è opportuno perseguire (87 b 9-89 d 1); sulla sezione cfr. partic. Mackenzie 1981, pp. 175-8, Gill 2000 (soprattutto per la ricezione di questa sezione platonica in Galeno e negli stoici), Grams 2009, pp. 183-7, Lautner 2011, Sassi 2013, Betegh 2021b. La tesi fondamentale, ben esemplificata dalla pur problematica formulazione di 86 b 1-2 (cfr. la nota seguente), consiste in una stretta correlazione tra malattie di corpo e anima, in particolare in una qualche derivazione delle seconde dalle prime, e nell'introduzione di una peculiare versione dell'intellettualismo socratico-platonico (cfr. partic. la nota a 86 c 3-e 3 e Introduzione, par. 21).

86 b 1-2. Καὶ ... τῇδε: la frase può essere resa in modo deflattivo, ad esempio sulla linea di Cornford, come: «mentre quelle relative all'anima causate dalla disposizione del corpo si producono nel modo seguente». Il fatto che le malattie dell'anima derivino dalla condizione del corpo non implica che esse non consistano nell'alterazione dello stato cognitivo (anzi, emergerà che esse consistono proprio in una simile condizione, declinata secondo diverse modalità), dunque ciò non priva l'anima né della sua funzione propria né della sua superiorità assiologica (Lautner 2011, pp. 35-8). D'altro canto l'anima, nella sua incor-

porazione, viene inevitabilmente legata al corpo e alle sue dinamiche, e la sua natura spazializzata e cinetica la mette direttamente in contatto con il corpo: in questo quadro, è impossibile per l'anima essere in una buona condizione se non lo è anche il corpo, e viceversa il cattivo stato del corpo impedisce all'anima di essere in una buona condizione cognitiva. Pertanto, il punto non è semplicemente che occorre curare il corpo perché attraverso questo esercizio si può migliorare l'anima (come nel caso della ginnastica nella *Repubblica*), ma che anima e corpo sono degni di cura individualmente e di per sé, e che una buona cura di entrambi ha effetti incrociati nell'equilibrio che essi producono (Betegh 2021b). Questa dinamica riflette peraltro il rapporto che sussiste tra il corpo del cosmo e la sua anima (cfr. già la nota a 44 d 3-45 b 4 e ancora Betegh 2021b): il modo in cui il corpo del cosmo è stato costruito è volto a evitare che esso possa essere affetto da malattie (32 c 5-33 b 1), il che conferma che una corretta condizione del corpo è importante di per sé per garantire la buona salute del "composto" di anima e corpo (sull'analogia tra essere umano e cosmo cfr. già la nota a 80 d 1-81 b 4). Tra i vari paralleli platonici vale la pena di segnalare la divisione delle cattive condizioni (vizi) del corpo e dell'anima in *Soph.* 227 d 3-229 a 11.

86 b 2-4. νόσον ... ἀμαθίαν: Timeo è esplicito nel descrivere follia e ignoranza come due specie dell'assenza di intelletto, e come tali sono generalmente considerati dalla critica (Grams 2009, pp. 183-6, associa l'ignoranza al primo genere delle malattie corporee e la follia agli altri due). Recentemente Lautner 2011, partic. pp. 30-1, ha invece suggerito che la follia sia la manifestazione dell'ignoranza, la quale rappresenterebbe dunque la base cognitiva della degenerazione che porta alla follia.

86 b 4-c 3. πᾶν ... δυνατός: di conseguenza, piaceri e dolori non sono di per sé negativi per il corpo e per l'anima (cfr. del resto 64 c 8-d 3). Il passo non implica (come alcune traduzioni suggeriscono) che in queste condizioni sia impossibile per un essere umano partecipare in qualche modo del ragionamento: l'anima razionale è comunque presente negli esseri umani come tali, e non può essere del tutto abolita perché qualsiasi sua carenza può in ogni caso essere corretta (44 b 1-d 2). Non a caso, il meccanismo descritto è coerente solo a condizione che il piacere e il dolore siano eccessivi, perché al contrario un calcolo comparativo – dunque a qualche titolo razionale – dei piaceri e dei dolori consente l'accesso almeno a un agire corretto: cfr. partic. *Prot.* 352 e 5-357 e 8, *Phaed.* 68 b 8-69 e 4, *Leg.* V 732 d 8-733 d 6.

86 c 3-e 3. τὸ ... προσγίγνεται: l'eccesso di desiderio sessuale, esempio di una preponderanza dei piaceri, è utilizzato per spiegare l'involontarietà del vizio. Da un punto di vista fisiologico, il midollo è di per sé composto della stessa sostanza del seme, ma all'interno del cor-

po esso è fisiologicamente compattato (91 b 1) e racchiuso dalle vertebre (74 a 1-7); se però esso è troppo abbondante e fluido, riesce a passare per i pori delle ossa (fisiologicamente presenti perché necessari per la nutrizione) e pervade quindi il corpo. Da ciò sembra scaturire un coinvolgimento del corpo intero nei desideri di riproduzione che invece fisiologicamente sono propri solo dell'organo sessuale, dunque una condizione di ipersessualità moralmente sanzionabile (κακός: d 2) e apparentemente legata a un mancato esercizio di una moderazione razionale. Ciò che Timeo dimostra è invece che la radice di questa condizione è fisiologica e che, in questo quadro, un simile vizio è in realtà involontario. Si tratta, in termini molto generali, della canonica posizione socratico-platonica per cui nessuno sbaglia volontariamente, che viene presentata in modo ricorrente nei dialoghi (cfr. Introduzione, par. 21, per una discussione e paralleli; per la continuità tra questo passo e altre sezioni del *corpus* cfr. Sedley 2019, p. 60). Generalmente l'argomento a favore dell'involontarietà del male si basa sul fine dell'azione: tutti tendono a compiere ciò che è buono perché questo è vantaggioso, se sbagliano lo fanno perché non riconoscono correttamente ciò che è buono. Un cenno a questo aspetto è qui presente in e 2-3, per cui nessuno può tendere volontariamente a ciò che gli è nemico, ma il *focus* è esplicitamente sulla *causa* dell'errore (διά: e 1), che consiste nella cattiva condizione del corpo e in una mancata educazione al nutrimento. Il punto è che la patologia del corpo condiziona a monte l'esercizio della razionalità sia danneggiando l'anima razionale direttamente sia modificando la condizione fisiologica fino a impedire al corpo di comportarsi in modo sano e corretto (non a caso, l'espressione ἀπαίδευτον τροφήν sembra alludere contemporaneamente al nutrimento fisico e all'educazione). In continuità con altri passi (partic. 41 e 3-42 b 1), una simile prospettiva consente in primo luogo di assolvere la divinità da qualsiasi responsabilità per il male morale: l'anima razionale, foggiata dal dio, non è soggetta di per sé a corruzione o a errore, ma è l'interazione che essa ha con il corpo a metterla nelle condizioni di fallire. Al contempo non c'è però deresponsabilizzazione per l'individuo: un essere umano non può volere agire male, ma può (e deve) prendersi cura del corpo e dell'anima, disgiuntamente e congiuntamente, in modo tale da preservarne l'equilibrio e fornire a essi il giusto nutrimento – e per farlo, non a caso, deve studiare la costruzione perfetta del cosmo predisposta dal dio (su quest'ultimo aspetto cfr. Betegh 2021b).

86 e 3-**87** b 8. καὶ πάλιν … ἐλεῖν: specularmente alla descrizione delle malattie derivanti dall'eccesso di piacere, Timeo descrive quelle che si producono in relazione al dolore prima considerando una cattiva condizione del corpo (86 e 3-87 a 7) e poi (a 7-b 8) concentrandosi sugli effetti di un cattivo nutrimento educativo. Le patologie sono di-

stinte sulla base della parte dell'anima che coinvolgono: le prime fanno riferimento alla componente desiderativa rispetto alla sua sensibilità al dolore (ovvero, alla frustrazione di desideri eccessivi), le seconde all'animosa (si tratta di alterazioni del coraggio che le è proprio), le ultime alla razionale. Timeo non chiarisce in che modo i movimenti umorali vadano a impattare sull'anima nelle sue varie componenti, ma il meccanismo suggerito sembra essere interamente fisiologico e dipendente da un'alterazione della giusta mescolanza nel corpo e del corpo con l'anima (86 e 7-87 a 2; Lautner 2011, pp. 34-5, insiste correttamente sul peculiare uso di συμμείξαντες, impiegato in modo diffuso per le mescolanze tra elementi e umori). Un'interpretazione psico-fisiologica può inoltre spiegare efficacemente in che modo ciò avvenga: gli umori stravolgono gli organi le cui dinamiche vanno a sostanziare le condizioni delle componenti irrazionali, il che deve produrre un turbamento anche a livello psicologico. Nel caso dell'anima razionale il meccanismo è più oscuro, ma Timeo ha già suggerito che gli umori, nel loro muoversi in modo patologico, possono alterare le orbite dell'anima (85 a 5-7). Del resto, se l'attività razionale dell'anima si esplica attraverso un movimento spazializzato e in continuità con le condizioni corporee in cui si attua, una modifica patologica di tali condizioni può deviare e deformare le orbite, il che coincide con la degenerazione dell'anima razionale (43 c 7-44 b 1; sull'importanza della spazializzazione dell'anima razionale per spiegare questo aspetto cfr. Sedley 1999, p. 318; per un'interpretazione non letterale del passo cfr. Steel 2001, p. 127). Ciò conduce a enfatizzare un aspetto della tesi dell'involontarietà del vizio per come introdotta a 86 c 3-e 3, ovvero l'impatto su esso di difetti non solo nell'educazione, ma anche nella generazione (cfr. la nota a 87 b 2-6). Come nel passo precedente, però, questo non implica che l'essere umano sia deresponsabilizzato, anzi: Timeo prescrive l'atteggiamento a cui occorre aspirare (cfr. la nota a 87 b 6-8), e il non farlo rappresenta in ogni caso una carenza morale pienamente sanzionabile.

87 a 6-7. θρασύτητος ... λήθης: considerando V contaminato con FCg, è qui possibile sia che coesistano due livelli di correzione (ho attribuito gli interventi in apparato seguendo questa linea, pur in via del tutto ipotetica) sia che A^2 produca una collazione, modificando il testo e aggiungendo una variante.

87 b 2-6. ἔτι ... τρεφομένων: l'ulteriore rimando alle condizioni intrinseche del corpo e al fatto che esse siano connesse alla generazione dell'individuo suggerisce che il disordine fisico, strettamente correlato a quello dell'anima, abbia un carattere "ereditario": sarebbe difficile spiegare altrimenti in che modo i genitori possano essere responsabili non solo dell'educazione, ma anche della costituzione del corpo e dell'anima. Benché nel *Timeo* questa opzione non sia percorsa oltre,

essa è suggerita nella *Repubblica*, e l'impronta politica delle righe subito seguenti insieme al rimando a una diversa trattazione (87 b 9) confermano che Platone allude a una più ampia discussione in proposito.

87 b 6-8. προθυμητέον ... ἑλεῖν: il lessico della "fuga" nei limiti del possibile è vicino alla descrizione del fine della vita filosofica proposto nel *Teeteto* (partic. 176 a 8-b 6), in cui viene introdotta la nozione di ὁμοίωσις θεῷ, che avrà un ruolo centrale nelle ultime pagine del racconto (cfr. partic. 90 c 6-d 7).

87 b 9-d 8. Ταῦτα ... ἐρασμιώτατον: Timeo si sofferma a questo punto sulla cura del corpo e dell'anima, tema che condurrà progressivamente alla scoperta del fine etico, e stabilisce in primo luogo il principio generale alla base della successiva argomentazione. Già è stato ampiamente dimostrato che il vivente (cosmico e individuale) è costituito in modo tale da essere il migliore possibile; la conclusione per cui esso deve essere anche ben proporzionato deriva invece dalla coestensività tra bello e proporzionato che può essere assunta in modo aproblematico (e qui non necessariamente impegnato ontologicamente) da Platone (cfr. su tutti *Phil.* 64 e 5-7). Il cosmo è dunque modello eminente (nel sensibile) di buona proporzione perché unisce in modo proporzionato un'anima e un corpo a loro volta proporzionati, ma noi, pur percependo tutte le proporzioni (o sproporzioni), erroneamente ci diamo pensiero solo di quelle di minor valore. Il senso di questa affermazione emerge subito: dopo aver posto il cosmo come modello di vivente proporzionato, per spiegare l'importanza della sproporzione tra anima e corpo in un vivente Timeo partirà dall'esempio di un corpo umano sproporzionato come tale (87 e 1-5) – sproporzione, questa, che percepiamo e di cui ci diamo pensiero – per poi spiegare (87 e 5-88 b 5) in che modo la sproporzione tra anima e corpo sia percepita, ovvero abbia ripercussioni negative sul vivente rendendolo vizioso e brutto, benché comunemente questo non sia oggetto di preoccupazione immediata. Un simile ragionamento poggia ancora, evidentemente, su una concezione del corpo umano come microcosmo.

87 c 2. εἰκὸς: questa occorrenza è apparentemente difforme dall'uso consueto del termine nel dialogo – e non a caso anche i traduttori che rendono generalmente il termine con «verosimile» adottano qui «ragionevole». Benché la nozione nel *Timeo* abbia anche quest'ultimo significato (cfr. Nota alla traduzione, p. CCXX), tento qui di mantenere la traduzione coerente, specialmente perché questa occorrenza è del tutto compatibile con la mia linea interpretativa generale (cfr. partic. la nota a 29 b 3-d 3): tutto ciò che è stato detto nel corso del racconto costituisce una solida base argomentativa per poter ora volgere in modo fondato alla cura del corpo e dell'anima.

87 c 5-6. συμμετριῶν δὲ τὰ μὲν σμικρὰ: i traduttori vedono qui generalmente un genitivo partitivo («le più piccole tra le proporzio-

ni») e l'oggetto di entrambi i verbi seguenti. In realtà τὰ σμικρά non possono essere alcune delle proporzioni, perché συμμετριῶν manca del necessario articolo e – soprattutto – è un genitivo plurale di un sostantivo femminile, non neutro. Ciò implica che i due verbi hanno oggetti diversi, e διαισθάνομαι può reggere il genitivo.

87 e 1-**88** a 7. οἷον ... ποιεῖ: l'esempio della sproporzione del corpo suggerisce il tipo di patologia che si innesca dalla sproporzione tra corpo e anima: come un corpo sproporzionato non solo è ritenuto brutto, ma è anche funzionalmente viziato e incapace di produrre dinamiche corrette senza danneggiarsi, così una sproporzione tra anima e corpo fa sì che azioni usuali e corrette dell'anima non portino a una condizione virtuosa dell'intero vivente. Non a caso, le condizioni dell'anima descritte da Timeo non sono di per sé patologiche: l'esercizio propulsivo della componente animosa (a 1) e la dedizione allo studio (a 2-3) sono attività salutari dell'anima di per sé, e non a caso sono proprie di un'anima in condizioni buone ma innestata in un corpo debole; similmente, benché la φιλονικία e il coinvolgimento in contese non siano di per sé positive, esse indicano una forza dell'anima animosa che, se educata, può portare a una condotta migliore. Il problema in questi casi è che il corpo su cui l'anima si innesta, troppo debole, non riesce a far fronte a tali attività positive (emblematico il caso dello studio, che rischia di portare un corpo debole a deperire ulteriormente). Tutto ciò conferma che la cura del corpo è di per sé fondamentale e non sostituibile.

88 a 7-b 5. σῶμά τε ... ἐναπεργάζονται: l'ignoranza è, insieme alla follia, una delle due forme di malattia dell'anima (86 b 2-4). Apparentemente il caso qui considerato non è appropriato, perché Timeo sembrerebbe contrapporre non un corpo forte a un'anima debole, ma le componenti irrazionali dell'anima (in particolare la desiderativa, che altrove è descritta come responsabile del nutrimento biologico: cfr. 70 d 7-71 a 3) a quelle razionali (cfr. i riferimenti alla διάνοια, alla φρόνησις e al ruolo centrale dell'apprendimento e della memoria). In realtà la dinamica è più complessa: un'anima razionale debole non è in grado di impartire ordini corretti alle componenti irrazionali, il che fa sì che queste ultime siano a loro volta deboli e viziate. Ciò a sua volta determina che a prendere il sopravvento siano proprio eccessive dinamiche biologiche, che si sottraggono quindi a ogni regolazione. Importante è che il passo confermi esplicitamente che, nel caso del dominio del corpo, siano i movimenti del corpo stesso (b 2-3) a determinare la vittoria sull'anima: cfr. la nota a 43 a 6-e 8.

88 b 5-c 6. μία ... κεκλῆσθαι: equilibrio e salute rappresentano non a caso i caratteri fondamentali attribuiti dal demiurgo al cosmo (33 a 6-b 7). Platone fornisce così una nuova fondazione filosofica all'ideale tradizionale della *kalokagathia*, tipicamente propria dell'eroe

bello e valente (una diversa riformulazione in Aristotele, *Eth. Eud.* VIII 3, 1248 b 8-1249 a 16), e nel farlo va oltre la formazione propria dei cittadini di *Kallipolis*, fondata su ginnastica e musica: se in quel caso le due attività erano volte a formare il carattere dei cittadini senza ancora incidere sull'elaborazione razionale, qui il ruolo della ginnastica è specificamente volto a rendere il corpo abbastanza forte da sostenere un'anima ben formata. L'avvicinamento di musica e forme di esercizio razionale è già stato proposto in opposizione all'abbandono alle funzioni biologiche del corpo a 72 e 6-73 a 8; per il ruolo della musica in questo quadro cfr. 47 c 4-e 2; per la traduzione di *philosophia* cfr. Nota alla traduzione, p. CCXXII.

88 c 7-**89** a 1. κατὰ ... παρέξει: Timeo si concentra ora sulla proporzione interna al corpo (a c 7 τὰ μέρη non può duplicare ταῦτα, che fa riferimento ad anima e corpo, quindi deve indicare le parti del corpo; cfr. del resto e 2-3). Non a caso, anche rispetto alla generazione del cosmo Timeo ha descritto il ragionamento del demiurgo nel dare una certa struttura al corpo isolatamente rispetto all'anima, un ragionamento che ha considerato se e in che modo attribuire al cosmo alcune componenti e come organizzarne la struttura complessiva (33 b 7-34 a 7). Ciò che fin da ora Platone invita ciascuno a fare, dunque, è ragionare rispetto al proprio corpo nello stesso modo in cui il demiurgo ha ragionato rispetto al corpo del cosmo, perseguendo la perfezione e il bene per ogni parte e per il suo complesso. Questa posizione ha a sua volta una giustificazione fisica nel fatto che i due "corpi" condividono le condizioni secondo le quali subiscono certe affezioni (d 1-4): se entrambi i corpi subiscono date affezioni sulla base di dati movimenti, e se è vero che il corpo del cosmo è strutturato e curato dal dio nel modo migliore possibile, allora il modo in cui il vivente umano può prendersi cura del proprio corpo consisterà nell'imitare la cura del dio e le condizioni che garantiscono la perfezione del cosmo. Tale cura consiste in primo luogo nel non consentire che il corpo sia immobile ed esposto agli attacchi di corpi esterni (d 4-5; cfr. ancora 32 c 5-34 a 7 per il cosmo) e in secondo luogo nel predisporre una serie di misure per la preservazione attiva dell'ordine del corpo stesso, secondo la seguente articolazione:

- d 6-7: occorre imitare i movimenti del ricettacolo: si tratta di una condizione necessaria, perché ogni vivente è necessariamente una porzione qualificata di ricettacolo;
- 88 d 7-89 a 1: tale imitazione deve essere qualificata, altrimenti ne risulterebbe un movimento meccanico ma non razionalmente orientato; dunque, l'imitazione va modulata secondo ulteriori criteri:
  - d 7-8: non lasciare che il corpo sia inerte rispetto ai movimenti meccanici del ricettacolo;
  - d 8-e 1: al contrario, il corpo deve consentire solo quegli scuoti-

menti che sono conformi a un ordine razionale analogo a quello imposto dal demiurgo;
- 88 e 2-89 a 1: ciò si esplica in uno scuotimento commisurato, che orienti le interazioni tra le parti del corpo e le affezioni che le riguardano, cosicché esse si producano in modo reciprocamente armonico e continuo.

Le analogie tra questa descrizione e quella dell'ordinamento imposto dal demiurgo al cosmo sono evidenti: l'azione di cura è un "ordinamento" che dà una razionalità ad affezioni intrinseche al ricettacolo e che è volto a eliminare ogni tipo di inimicizia tra le parti. Se questo è vero, però, emerge anche in che senso sia accessibile all'uomo il raggiungimento di una simile condizione: replicare l'azione del demiurgo è possibile solo studiando il disegno razionale che egli ha impresso al cosmo.

89 a 1-b 3. τῶν ... ἰατρικόν: le forme di cura sono classificate sulla base del principio, già fatto valere per la costituzione del cosmo, per cui l'automovimento dell'anima è perfetto (a 1-3; per questa ragione ἑαυτῷ e αὑτοῦ non possono sottintendere semplicemente "corpo", ma "[corpo] vivente"). La ginnastica è intuitivamente migliore della cura farmacologica perché la prima garantisce il mantenimento di uno stato di salute, mentre la seconda il suo ristabilirsi a seguito di un'alterazione. Tuttavia, la ragione per cui Timeo si impegna a sottolineare questo aspetto (insieme ai rischi potenziali impliciti nell'uso dei farmaci, per cui cfr. la nota seguente) sembra essere più profonda e poggiare su ragioni interconnesse di ordine logico-psicologico ed etico (cfr. anche *Resp.* III 406 c 1-407 e 3): dal punto di vista logico-psicologico, la priorità dell'esercizio è la naturale conseguenza della priorità del movimento interno e spontaneo su quello indotto dall'esterno (a 1-3), che a sua volta comporta una scelta migliorativa e razionale dell'individuo su sé stesso; dal punto di vista etico, di conseguenza, la priorità dell'esercizio garantisce che un individuo terrà in considerazione la salute del proprio corpo in modo mirato, considerandola come un valore in sé (proprio come ha fatto il demiurgo con il cosmo), e non solo nel caso in cui le alterazioni patologiche comportino dolori e limitazioni.

89 b 3-c 7. τὰ ... γίγνεσθαι: l'analogia posta a b 4-6 poggia sul fatto che una malattia consiste nell'alterazione di dinamiche o composizioni fisiologiche di un vivente, dunque a essa si applicano i principî che regolano la persistenza delle stesse dinamiche e composizioni fisiologiche, in particolare in relazione alla costituzione fisico-geometrica degli elementi. D'altro canto, l'argomento che segue non è privo di ambiguità. È vero che i triangoli "fisici" sono diversi tra loro per perfezione e capacità di permanenza (73 b 1-e 1), e ciò rende possibile una differenziazione tra le lunghezze delle vite dei diversi viventi, ma il fatto che i triangoli siano diversi tra loro non implica che i viventi

di una stessa specie non possano avere gli stessi triangoli. Mi pare che le ragioni per cui Timeo possa voler introdurre questa ulteriore affermazione siano di due tipi. In primo luogo, ciò garantisce che non possano esservi viventi dotati di corpi in tutto e per tutto uguali. Questo è fondamentale, perché al momento della distribuzione delle anime individuali da parte del demiurgo è necessario supporre che esse siano in tutto e per tutto uguali tra loro; se in queste condizioni anche i corpi in cui esse si innestano fossero (o anche solo potessero essere) identici, si produrrebbe il rischio di generare due viventi a loro volta formalmente (anche se non mereologicamente) identici. Al contrario, poiché la costituzione e la natura di un vivente è determinata proprio dall'interazione tra anima e corpo, la differenziazione tra le diverse strutture corporee può a pieno titolo essere vista come il fattore che dà il via alla differenziazione anche psichica tra gli individui. Se questo è vero, la seconda ragione consiste nel tentativo – costante nel racconto – di fuggire il determinismo psichico: da un lato la struttura dei triangoli determina la lunghezza *massima* della vita di un individuo, perché possono intervenire accidenti (c 1) e la salute può essere alterata da scelte sbagliate, dall'altro proprio l'interazione tra corpi strutturalmente diversi e le relative anime lascia lo spazio teorico per lo sviluppo di individui moralmente e fisicamente molto diversi tra loro.

89 c 7-d 1. διὸ … ἐρεθιστέον: la distinzione fra trattamento farmacologico e dietetico è canonica negli scritti ippocratici, in cui si affiancano anche trattamenti chirurgici (van der Eijk 2005, pp. 111-4). La cautela espressa a c 8 sembra riprendere quanto affermato circa l'uso della medicina in *Resp.* III 406 c 10-e 6: per chi deve lavorare è talvolta impossibile godere di un periodo di riposo e di una dieta tali da liberarlo naturalmente della malattia, e in questo caso l'impiego di farmaci sembra rendersi necessario.

89 d 2-**92** c 3. La terza parte del racconto, specie se letta in chiave teleologica più che fisiologica, prepara quest'ultima fondamentale sezione, che trae le conseguenze etiche della cosmogonia e della psicogonia includendo, pur nel quadro di una discussione escatologica, cenni di embriologia (90 e 1-91 d 5); cfr. Introduzione, par. 22. La ragione per cui occorre prendersi cura dell'anima è che essa è destinata a guidare il corpo e a dirigerne le azioni: per quanto si possa tentare di sminuire (anche legittimamente) l'attenzione che Platone riserva in questa sezione all'agire pratico, rimane che il miglioramento conoscitivo ed etico che la contemplazione comporterà avrà come conseguenza importante anche il perfezionamento della guida dell'anima rispetto al corpo. D'altro canto, proprio sulla base della conclusione del dialogo è stato suggerito che il racconto abbia complessivamente una finalità etica (su questo aspetto hanno insistito, ad esempio, Carone 2005a, e – in una

prospettiva diversa – Steel 2001; O'Meara 2017, pp. 13-84, ha invece suggerito che l'intera cosmogonia, che trova qui il suo compimento filosofico, abbia un forte valore politico), ma ha ragione Donini 1988, p. 11, nel sottolineare che la limitazione proposta a 89 d 7-e 3 implica che sia impossibile considerare l'intero dialogo come finalizzato a fornire una completa discussione di etica cosmologica – il che non implica che nel *Timeo* Platone non possa invece voler fondare compiutamente la propria etica indicandone i presupposti ontologici, teologici e cosmologici (cfr. partic. Sedley 1999 e Betegh 2003).

89 d 2-90 a 2. Καὶ ... συμμέτρους: Timeo applica così all'anima quanto già indicato circa la necessità di una condizione ben misurata del corpo. La psico-fisiologia del *Timeo* implica che la parte razionale sia in qualche modo isolata e salvaguardata da quelle irrazionali, pur potendo influire su queste (69 d 6-71 a 2); ancora, ciascuna forma dell'anima ha un ruolo specifico nella vita biologica, di cui la presenza di tutte e tre le forme è condizione imprescindibile (e, di conseguenza, ciascuna di esse necessita di proprio nutrimento: cfr. anche 90 c 6-7). Ma tutto ciò dipende non solo dalla possibilità di distinguere diverse funzioni psicologiche (ovvero, le tre componenti dell'anima), ma dal fatto che tali funzioni coincidano con specifiche proprietà cinetiche. Da questo consegue la formulazione proposta: la corretta salute dell'individuo non può consistere in un *annullamento* delle componenti irrazionali e dello sviluppo dell'anima razionale, perché anche questo costituirebbe un disequilibrio (cfr. già 70 d 7-71 a 3): al contrario, occorre stabilire una simmetria tra le parti dell'anima, badando che i movimenti di ciascuna di esse abbiano un corretto sviluppo. Se questo è vero, tuttavia, perché l'argomento abbia un qualche valore etico si impone la necessità di considerare non solo i movimenti psicofisiologici lineari delle cosiddette parti irrazionali dell'anima, ma anche quelli circolari dell'anima razionale, come reali (sulla rilevanza di questo passo per l'argomento cfr. Sedley 1999, p. 317, ma già Aristotele, *An.* I 3, 406 b 26-407 b 11; *contra* Cherniss 1944, pp. 405-6, Lee 1976).

89 d 7-e 3. δι' ἀκριβείας ... ἄν: per l'importanza di questa limitazione cfr. la nota a 89 d 2-92 c 3.

89 e 3-5. καθάπερ ... κατῴκισται: cfr. partic. 69 d 6-71 a 2; la tripartizione dell'anima è tuttavia alla base delle sezioni subito precedenti e in generale della descrizione del corpo dell'uomo (cfr. πολλάκις: e 4).

90 a 2-b 1. τὸ ... σῶμα: la tensione tra la necessità di mantenere dinamiche anche le componenti irrazionali dell'anima e la valorizzazione dell'anima razionale, ovvero tra natura biologica dell'uomo e origine divina della sua anima razionale (69 d 6-71 a 2), emerge qui in modo chiaro (per le conseguenze etiche cfr. Ferrari 2019, pp. 69-82). Le due dimensioni, tuttavia, sono in ogni caso indissolubilmente vincolate l'una all'altra: è la divinità dell'anima razionale a determinarne

la collocazione nella testa, la stessa produzione della testa con la sua forma e la sua collocazione rispetto al corpo, dunque anche la postura eretta (Gregoric 2005, p. 188). D'altro canto, lo statuto ontologicamente superiore dell'anima razionale è espresso in modo chiaro attraverso l'immagine del demone (cfr. anche *Resp.* X 617 e 1), forse ispirata da Eraclito (DK 22 B 119) e destinata ad avere un ruolo cruciale nella tradizione accademica, in particolare in Senocrate (fr. 237 Isnardi Parente): essa consente di far convergere in un solo oggetto la natura divina, la capacità di mediare e dirigere (che emerge in modo efficace dall'uso della nozione nel *Simposio*), ma anche un altro aspetto tipico della caratterizzazione del "demone" in Platone, ovvero l'armonia del movimento e la prossimità all'intelligibile (cfr. Timotin 2012, pp. 13-84, partic. 75-81 su questo passo); cfr. anche la nota a 90 c 6-d 7.

90 a 5. τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν: l'espressione è di difficile resa se συγγένεια si intende nel senso di «relazione congenere»; in realtà il termine, anche in Platone, è usato talvolta in associazione a – e, di fatto, come sinonimo di – οἰκία (ad es. *Gorg.* 472 b 2-3), il che giustifica la traduzione proposta.

90 a 7. ὀρθότατα λέγοντες: a conferma di quanto emerso a più riprese circa la natura del discorso verosimile, si rintraccia qui una chiara affermazione di certezza su un aspetto fondamentale della cosmogenesi, ovvero lo statuto dell'anima razionale. Non a caso, questo dato non è vincolato a particolari aspetti del mondo sensibile o a dinamiche accidentali, ma a un'osservazione ontologica (che ha la funzione di premessa argomentativa), ovvero la congenericità tra l'anima razionale e l'anima cosmica (41 d 4-7).

90 a 7-b 1. ἐκεῖθεν ... σῶμα: il termine κεφαλή ha qui il significato metaforico di «origine», ma è scelto da Platone perché legato anche alla sede della forma divina nell'essere umano: ad avere origine celeste è la radice della parte divina dell'anima, ovvero la parte di anima che è collocata nella testa. Per la nozione di «prima generazione» cfr. 41 d 4-42 a 3.

90 b 1-c 6. τῷ ... εἶναι: in perfetta coerenza con le premesse appena poste, se si trascura la parte immortale dell'anima tutti i prodotti delle azioni e delle preoccupazioni di un uomo saranno mortali, come le parti a cui egli ha prestato maggiore attenzione (si riproduce così l'opposizione tra una componente divina – cfr. τὸ θεῖον a 90 a 8 – e una ferina, per cui cfr. *Resp.* IX 589 d 1-2). L'uso insistito di verbi al perfetto suggerisce inoltre che Platone descriva qui la condizione che può crearsi dopo una vita completa, o comunque alla fine di un processo: la progressiva e costante attenzione per le componenti irrazionali e i rispettivi oggetti finisce per rendere l'uomo, che costitutivamente è una «pianta celeste», una creatura mortale sia dal punto di vista etico sia da quello cognitivo (come dimostra il cenno ai δόγματα). È però

la contrapposizione tra le due condizioni a proporre, anche grazie a una forma stilistica eccezionale, importanti aspetti teorici.

In generale, le descrizioni della vita e della sorte delle due tipologie umane sono strutturate secondo uno stretto parallelismo – che finisce per forzare leggermente la grammatica: si aprono entrambe con un pronome al dativo (τῷ μὲν b 1, τῷ δὲ b 6) che regge participi perfetti (con un'eccezione, parallela nei due casi: b 2, b 7-c 1), a descrivere la condizione acquisita dall'individuo per le condotte applicate; entrambe ritraggono le rispettive condizioni cognitive con infiniti nel nucleo centrale dei periodi (b 3-4, c 1-2), mentre le relative condizioni e i risvolti etici sono introdotti con causali implicite (ἅτε: b 5, c 4). Ancora, l'uso dei tempi verbali consente di evidenziare alcune sfumature significative. Ad esempio, a c 4-6 proprio dal gioco verbale emerge che chi si cura costantemente della componente divina (presente θεραπεύοντα) realizza una condizione positiva del proprio demone (perfetto κεκοσμημένον, ovvero: ogni momento di una cura costante consolida una condizione già sempre presente in chi applica una buona condotta), e questo consente di vivere sempre, costantemente, felici (presente εἶναι). In effetti, affermare che la cura dell'elemento divino in noi consente di raggiungere una condizione finale di ordine complessivo suggerisce che, all'interno di questo processo di elevazione morale e cognitiva, non ci possa essere un punto più alto per un uomo – ovvero, non occorre spingersi a una dimensione oltremondana per realizzare un perfetto ordine della componente divina. A conferma, non viene posto nessun dubbio sul fatto che sono prerogativa di chi cura la sua parte divina il produrre pensieri veri e relativi a enti immortali e il toccare la verità. Il *Timeo* stabilisce dunque in modo difficilmente contestabile che l'uomo, persino nella sua dimensione incarnata, può attingere direttamente al vero e all'intelligibile, il che gli garantisce felicità ed elevazione morale nei termini di una immortalizzazione (cfr. già 51 e 5-6).

Ancora due parallelismi indicano fondamentali punti filosofici. In primo luogo, gli effetti che conseguono alla cura delle componenti irrazionali o di quella divina si verificano necessariamente (b 3, c 2): poiché la comunicazione tra le due dimensioni è mediata dall'interazione tra i movimenti rettilinei del corpo e quelli circolari dell'anima razionale, la necessità in questione è ancora quella naturale, che si esplica per mezzo di reciproche interazioni cinetiche e da cui conseguono dunque alterazioni basate su simili interazioni. Il secondo parallelo riguarda le due limitazioni poste alla degenerazione e all'immortalizzazione (b 4, c 2-3). Da un lato il processo di "mortalizzazione" della parte immortale non può portare a un suo annientamento completo (quest'ultimo aspetto sembra in qualche modo confliggere con 91 d 5-92 c 3, ma cfr. la nota *ad loc.*); dall'altro anche l'immortalizzazione non può che dar-

si al livello specifico della natura dei viventi individuali. Ciò rimanda a due principî fondamentali della psicogonia. In primo luogo, tutto ciò che ha un legame è in linea di principio distruttibile, ma la volontà del suo artefice ne impedirà la distruzione (41 a 7-b 6): l'anima razionale dell'uomo, dunque, non potrà raggiungere un'immortalità come quella del demiurgo o dell'intelligibile, che è incondizionata, ma sarà immortale nella misura in cui questo contribuirà al bene del cosmo e dell'uomo stesso. In secondo luogo, benché indistruttibile per questa ragione, l'anima razionale può mantenere saldo il vincolo che l'ha costituita come tale (e che il demiurgo preserva) o può portarlo a corruzione (43 a 6-44 b 1): solo nel primo caso si potrà dire che l'anima ha il fattore che ne consente l'immortalità (ovvero il vincolo generativo) nelle migliori condizioni possibili. Tutto ciò si rivelerà cruciale nell'identificazione del fine etico con l'assimilazione al divino (90 c 6-d 7). Per l'argomento è importante l'etimologizzazione introdotta a c 4-6: εὐδαίμων è chi ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ (cfr. anche Introduzione, pp. CXVII-CXVIII).

90 b 1-2. περὶ ... φιλονικίας: ovvero, degli oggetti delle componenti rispettivamente desiderativa e animosa: la disgiunzione ha un senso pregnante nel distinguere le due componenti irrazionali, che però sono riunite quanto agli effetti che producono nel caso in cui a dominare siano esse e non l'anima razionale.

90 c 3. ἀνθρωπίνῃ φύσει: la lezione della linea di A è accolta da Cornford, con ragioni che però mi paiono deboli (la lezione evita lo iato). È impossibile raggiungere una decisione solo sul piano stemmatico (benché la lezione di F abbia il supporto della tradizione indiretta) o filologico (entrambe le costruzioni vantano paralleli, sono lecite linguisticamente e ciascuna può derivare da un'alterazione dell'altra: cfr. anche Jonkers 2017, p. 137). A farmi optare per la linea di F è una considerazione di carattere contenutistico: il testo di A è infatti leggermente più povero, perché stabilisce semplicemente un limite oggettivo alla partecipazione dell'immortalità, mentre quello di F suggerisce che vi siano delle ragioni strutturali che consentono alla natura umana tale partecipazione, e che lo facciano in una specifica misura.

90 c 6-d 7. θεραπεία ... χρόνον: l'assimilazione al dio è notoriamente uno dei "fini" dell'etica platonica (cfr. partic. *Theaet.* 176 a 5-b 2 e *Resp.* X 611 e 1-612 a 3, con Sedley 1999), ma qui il quadro cosmologico consente di chiarire in modo efficace due aspetti: l'oggetto dell'assimilazione è l'anima cosmica, che rende il cosmo divino e perfetto ed è oggetto di intellezione congenere al soggetto di intellezione (l'intelletto umano); l'assimilazione stessa consiste nel recuperare l'originaria perfezione della struttura dell'anima razionale attraverso una cura costante dell'attività di apprendimento (cfr. già 90 b 6-c 6; questo aspetto mi pare almeno indebolire l'idea, proposta da Armstrong 2004,

per cui l'oggetto dell'assimilazione sarebbe il demiurgo come intelletto divino). In particolare, da questa descrizione emergono quattro aspetti cruciali (Sedley 1999, pp. 319-22): l'assimilazione non è un processo artificioso, ma un tentativo di tornare alle origini naturali dell'anima; essa è il fine non semplicemente nel senso di "obiettivo", ma anche e soprattutto come suprema realizzazione dell'anima (che dunque, per giungervi, deve modificare e perfezionare sé stessa); essa è soggetta a limitazione proprio perché deve interagire con il sensibile (cfr. la nota seguente); il perfezionamento morale coincide con quello conoscitivo, e in questo senso pertiene alla sfera della contemplazione. Quest'ultimo aspetto, tuttavia, non deve a mio avviso implicare che l'etica pratica non sia coinvolta in questo processo (cfr. Mahoney 2005, *contra* Sedley): l'assimilazione si basa su una cura costante dell'anima e viene introdotta alla fine di un argomento volto a spiegare in che modo l'anima razionale possa guidare al meglio l'individuo (89 d 2-7; cfr. anche la nota a 89 d 2-92 c 3). Il punto è che l'ordine dell'anima razionale, anche se mirato di per sé alla contemplazione, non può che avere ripercussioni sui rapporti interni con le altre parti, il che conduce – anche solo come effetto collaterale – a un agire appropriato da parte dell'individuo che raggiunga la contemplazione. Ciò si inquadra in un problema più ampio. In generale è stato ben sostenuto (partic. Betegh 2019) che questo passo sembra riprendere in qualche modo l'argomento dell'affinità tra anima e idee proposto nel *Fedone* (78 c 1-80 c 1) rispetto a due presupposti, ovvero l'affinità tra conoscente e conosciuto (per cui la reale circolarità delle orbite dell'anima individuale è un assunto irrinunciabile) e il miglioramento del conoscente nell'atto di conoscere il conosciuto. Mi pare però che la continuità sia anche maggiore, perché il fatto che in questo caso l'oggetto dell'affinità non siano le idee, ma l'anima cosmica, produce problemi solo apparenti: non solo l'anima è comunque di fatto indistruttibile, ma soprattutto non c'è contraddizione nell'affermare che l'anima razionale individuale può essere congenere, in sensi diversi, alle idee e all'anima cosmica (cfr. già la nota a 41 c 6-d 3; per la congenericità con quest'ultima cfr. 43 d 1-e 1, 44 b 1-c 4). Ancora, questa descrizione non implica che l'anima razionale non possa cogliere le idee come dimensione ulteriore: al contrario, assimilarsi all'anima cosmica sembra consentirle – come nell'ascesa del libro VII della *Repubblica* – di padroneggiare pienamente le discipline matematiche e di avere a quel punto accesso alle idee proprio in virtù del proprio perfezionamento (cfr. anche Betegh 2003, pp. 297-300; per una lettura diversa, secondo la quale Platone rinuncerebbe nel *Timeo* a un elitismo epistemologico rendendo *di fatto* accessibile a tutti la contemplazione del cielo, cfr. Carone 2005a, pp. 53-78 – la cui tesi mi pare però palesemente contraddetta almeno da 91 d 6-e 1).

90 d 1-2. τὰς ... περιόδους: l'espressione περὶ τὴν γένεσιν è generalmente tradotta con «alla nascita» (cfr. da ultimo Mahoney 2005, pp. 83-5). In realtà, come notato da Sedley 1999, p. 323, questa traduzione è inappropriata da una serie di punti di vista. In primo luogo, «relative alla generazione» è il significato più lineare dal punto di vista linguistico. In secondo luogo, la posizione attributiva e la vicinanza a ἐν τῇ κεφαλῇ sembrano suggerire che Timeo voglia descrivere le orbite stesse e non un momento a cui si applica la descrizione. Infine, in nessun luogo si dice che *alla nascita* le orbite si corrompono, ma solo che alla nascita – ovvero, con l'incorporazione – si innesca un processo di interazioni cinetiche tra corpo e anima che *può* portare alla corruzione (42 e 5-44 c 4). Sono dunque le orbite che si occupano del sensibile (quelle del diverso) a produrre opinioni errate e a deformarsi, quindi proprio queste vanno curate e migliorate per rendere possibile l'assimilazione al divino; d'altro canto è il contatto con il sensibile e le sue ambiguità epistemologiche a mettere a rischio la capacità cognitiva dell'anima (43 a 6-e 8). Ciò non implica tuttavia che l'assimilazione al divino non possa includere anche un perfezionamento dal punto di vista dell'etica pratica: cfr. la nota precedente.

90 e 1-3. Καὶ ... ἔχειν: cfr. 27 a 5-6. Può difficilmente essere un caso che, subito dopo aver descritto in che modo la vita umana perfetta abbia raggiunto il compimento (τέλος ἔχειν: 90 d 5), la stessa formulazione sia impiegata per il discorso nel suo insieme (e 3), che deve quindi aver raggiunto anche e soprattutto la sua perfezione.

90 e 3-6. τὰ ... εἶναι: Timeo si rivela ancora una volta demiurgo di un discorso le cui parti sono coordinate armonicamente secondo una logica non quantitativa, ma qualitativa, ovvero in funzione dell'importanza che i contenuti rivestono all'interno della teoria proposta, e perfettamente coese da un punto di vista argomentativo (cfr. il parallelo tra e 3 e 27 c 5). Viene così introdotta come un inciso accessorio una sezione escatologica, che spiega la generazione del genere femminile e degli animali in termini di progressiva degenerazione dell'anima e – in parallelo – del corpo. È stato argomentato (Broadie 2012, pp. 268-74) che questa pur concisa coda possa giocare un ruolo chiave dal punto di vista filosofico, perché, descrivendo la generazione dei viventi per specie, Timeo segnala che l'unico modo per distinguere la generazione naturale da quella divina consiste nel considerare quella divina come realmente al principio delle specie; mi pare però che la sezione possa essere letta in modo più efficace come completamento all'etica del racconto (cfr. la nota a 91 d 5-92 c 3).

90 e 6-91 b 4. τῇδ' ... ἀπετέλεσεν: una prima degradazione dell'anima umana, originariamente correlata solo al genere maschile, consiste nel passaggio alla «seconda generazione», ovvero alla produzione del genere femminile (cfr. 42 b 5-c 1), che non avviene per procrea-

zione, ma direttamente per trasmigrazione dell'anima (l'uso del verbo μεταφύομαι a e 8 indica che la trasformazione implica una nuova incorporazione, dunque una modifica nella nascita dell'individuo). E tuttavia, Platone non nega che la generazione umana si realizzi per via sessuale, anzi, gli dèi stessi ne predispongono le basi fisiologiche, ma lo fanno solo quando questo primo passaggio è già avvenuto (a 1). La contraddizione è palese e quasi sottolineata, e mi pare che l'unico modo per leggere questa articolazione in modo efficace consista in una sua deletteralizzazione, in piena coerenza con il prosieguo della sezione (cfr. la nota a 91 d 5-92 c 3). Ciò non implica però che a dover essere deletteralizzata sia anche la descrizione fisiologica proposta, che può essere riassunta come segue: nell'uretra viene fatto convergere un nuovo dotto, che comunica direttamente con il midollo e attraverso il quale scorre e viene emesso il seme, materia biologica in cui consiste il midollo stesso (73 c 1-2, 74 a 4, 86 c 3-4; per la collocazione del midollo cfr. 73 c 6-e 1; il midollo compattato è quello contenuto nelle ossa, in cui si trova in maggiore concentrazione); il seme deve essere correlato proprio al midollo (e, indirettamente, al cervello) per garantire una priorità del genere maschile nel determinare la struttura razionale del vivente generato. È stato suggerito che quanto segue (partic. 91 b 2-4) sia una descrizione mitico-fantastica, per cui l'organo genitale maschile sarebbe una sorta di istanziazione di Eros (Cornford 1937, p. 357 nt. 1), ma mi pare che una simile lettura sia infondata (né implicata da una lettura deletteralizzante degli aspetti escatologici del passo): il seme maschile è dotato di vita e anima nel senso che contiene il principio vitale della nuova generazione (e non perché sia esso stesso, checché se ne dica, un vivente a sé stante) e, in una prospettiva teleologica, può essere considerato come fattore di stimolazione del desiderio sessuale. Il fatto che gli organi sessuali siano in questa sezione descritti come se fossero dotati di una forza autonoma (partic. 91 a 2-4, b 7, c 2) potrebbe invece avere una ragione più profonda, quella di distinguere due forme di generazione e realizzazione dell'individuo, una interamente razionale, l'altra biologica e legata a un desiderio istintivo (si tratta, in fondo, della stessa distinzione enfatizzata in *Symp.* 207 a 5-208 b 6). Ciò contribuisce a sottolineare come la generazione sessuale, benché necessaria per il mantenimento della specie, non sia identificabile con la realizzazione del fine specifico dell'essere umano, che pertiene esclusivamente alla parte razionale e conduce a un'elevazione rispetto al piano biologico.

90 e 8. κατὰ ... εἰκότα: la verosimiglianza del discorso non implica che la sezione abbia la stessa portata epistemica di ogni altra all'interno del racconto: può far parte del discorso verosimile anche una descrizione che abbia una specifica coerenza con quanto preceda ma non sia di per sé epistemicamente forte (cfr. partic. 29 b 3-d 3, 69 a 5-b 2).

91 b 4-d 5. διὸ ... γένεσιν: anche nella donna è presente un vivente che dovrebbe contribuire alla procreazione. Collocato originariamente nell'utero, se non utilizzato esso deve in qualche modo muoversi all'interno del corpo perché troppo abbondante, e va quindi a ostruire i dotti che sono preposti alla respirazione. Platone propone così una spiegazione per ciò che, in seguito, verrà definita "isteria", e lo fa in modo coerente con la descrizione precedente del terzo genere delle malattie del corpo, legate a difficoltà nella traspirazione (c 5-7, cfr. 84 c 8-86 a 8). Ciò porta al maggiore problema del passo, ovvero quale modello embriologico sia proposto da Platone. Nella sezione sono presenti indizi sia a favore del preformismo, per cui il seme è una sorta di uomo in miniatura già presente nel seme maschile (in effetti, nella donna sono seminati ζῷα), sia a favore di un antipreformismo (gli ζῷα in questione sono ἀδιάπλαστα, dunque non articolati, e ciascuno dei due semi è come un frutto: d 1-3, per la cui costruzione cfr. la nota *ad loc.*); questa seconda soluzione sembra comunque più plausibile, anche solo per il fatto che alla donna è qui attribuito un ruolo attivo nella generazione. Per una discussione cfr. ora Wilberding 2017, pp. 54-80.

91 b 6. οἷον ... λόγου: cfr. anche 91 c 2. Non a caso, gli impulsi sessuali rientrano pienamente nelle sfere di influenza della componente desiderativa dell'anima, e con essa condividono l'incapacità di essere ricettivi ai discorsi e a una persuasione razionale (cfr. 71 a 3-6).

91 b 7-c 2. αἱ ... παιδοποιίας: rendo così, semplificandolo, un lieve anacoluto: nonostante la presenza iniziale dei nominativi μῆτραι e ὑστέραι, il soggetto dell'intera sequenza è il vivente menzionato a 91 c 2.

91 d 1-3. συναγαγόντες ... διακρίναντες: tradizionalmente l'oggetto implicito di διακρίναντες è stato identificato con le parti dell'embrione (Taylor 1928, p. 640, Cornford 1937, p. 357 nt. 4). Questa traduzione, oltre a non riuscire a spiegare πάλιν, produce una serie di problemi interpretativi (cfr. partic. Broadie 2012, pp. 270-1: davvero il desiderio e l'amore possono essere la causa della generazione della struttura di ogni vivente?), risolti dalla costruzione proposta da Wilberding 2017, pp. 60-1: διακρίναντες è coordinato al precedente συναγαγόντες, cosicché desiderio e amore prima congiungono nell'unione sessuale maschio e femmina e consentono il concepimento, ma poi li separano, e da questo momento ha inizio il processo di gestazione all'interno della donna.

91 d 5-**92** c 3. γυναῖκες ... μεταβαλλόμενα: l'intera sezione rappresenta una delle varie versioni della "legge della reincarnazione" proposte da Platone – parallela, ad esempio, al cosiddetto "editto di Adrastea" (*Phaedr.* 248 c 2-249 a 2) e a *Resp.* X 619 e 6-620 d 5 (per un confronto tra le escatologie di questi dialoghi e quella del *Timeo* cfr. Jorgenson 2018, pp. 164-200, che però mi pare sottovalutare i problemi posti da un'interpretazione letterale dell'escatologia naturalizzan-

te qui proposta). L'idea di fondo è chiara e fondamentale per cogliere l'economia complessiva della cosmogenesi: a partire dall'incorporazione dell'anima razionale nell'uomo, voluta dal demiurgo e operata dagli dèi generati a immagine della cosmogenesi, i cicli vitali del mondo animale si sviluppano nel loro insieme. Nel passo non è fatta menzione di parti specifiche dell'anima, ma di una complessiva e assoluta condizione di disordine e degrado (cfr. ad es. b 3-4). Per queste ragioni, l'idea che ciascuno dei tre generi animali corrisponda a un uso sbagliato di una specifica parte dell'anima (Cornford 1937, p. 358), oltre a essere molto schematica, contrasta con le basi della psico-fisiologia del *Timeo*. Ad esempio, assumendo semplicemente che il genere degli uccelli corrisponda a chi usa male la parte razionale, si rischia di implicare che le altre due parti siano usate in modo corretto, il che però è impossibile, perché una cattiva salute dell'anima razionale implica una proliferazione eccessiva delle componenti irrazionali (ad es. 89 d 2-90 a 2). Se questo è vero, le tre gradazioni in questione non sono associate a una specifica parte, ma a diversi gradi di sbilanciamento e disordine dell'anima. Gli uomini che si trasformano in uccelli devono rappresentare un primo indebolimento dell'anima razionale, che, rimasta priva di scienza, fa forza comunque su un esercizio a livello opinativo della razionalità: un simile livello etico-epistemico potrebbe corrispondere in qualche modo a quello della virtù demotica per come descritto in *Phaed.* 82 a 10-b 3. I livelli inferiori, invece, degradano progressivamente l'uso della ragione e, a differenza del primo, producono in ogni caso azioni errate sulla base di opinioni errate, mossi da desideri e spinte di vario tipo: al progressivo degenerare della parte razionale corrisponde un disordine delle componenti irrazionali.

L'economia del passo pare comunque vincolata all'idea per cui le anime umane si reincarnano in animali: in questo modo, nel giro di due generazioni a partire dalla prima, e in relazione alle modalità di vita dei primi uomini, il mondo si troverebbe completamente popolato da un numero finito di specie animali, e a partire da quel punto, attraverso il susseguirsi dei cicli generativi, esso si svilupperebbe autonomamente, secondo i ritmi dettati dal tempo e in funzione delle leggi naturali predisposte dal demiurgo. In questo quadro irrompono così almeno due problemi. In primo luogo, è tutt'altro che ovvio che Platone possa realmente ammettere la reincarnazione di anime umane in forme animali (cfr. in generale Centrone 2007). Ciò implicherebbe infatti ammettere che l'anima razionale, l'unica immortale, trasmigri in animali, che sarebbero in tal caso dotati a qualche titolo di razionalità e intelletto, pur in condizioni di completo disordine. Ciò conduce al secondo problema, di ordine più ampio, ovvero il riferimento non solo alla perdita di intelletto, ma anche alla sua riacquisizione. La possibilità di indebolimento e deformazione delle orbite dell'anima razionale è più volte

paventata come concreta (ad es. a 43 a 6-44 b 1; si tratta comunque di una forma di pessimismo diffusamente presente nei dialoghi) ed è certamente molto più facile per un uomo declinare verso l'ignoranza che mantenere la propria anima (insieme al proprio corpo) in una condizione tale da essere filosofa e raggiungere l'assimilazione a dio. Pertanto, considerando da un lato che è estremamente difficile rimanere filosofi, dall'altro che solo i filosofi meritano di rimanere umani (persino gli uccelli non sono caratterizzati dal vizio né dall'ignorare il cielo, ma solo dall'incapacità di osservarlo in modo filosofico), nel quadro di un avvicendarsi perpetuo delle generazioni nulla impedisce che il genere umano finisca per estinguersi. Probabilmente è per sanare questa difficoltà che Platone inserisce un'esplicita menzione della possibilità di riacquisire facoltà intellettive, dunque per gli animali di tornare esseri umani, ma rimane il fatto che non c'è nessuna salvaguardia teorica contro una simile eventualità. Sulla base di quanto osservato nel corso del racconto, infatti, la possibilità di raddrizzare le orbite dell'anima (44 b 1-d 2, 86 b 7-c 3) richiede un impegno intellettuale e fisico che un uomo divenuto animale non potrebbe mai profondere, ad esempio perché la contemplazione dei fenomeni celesti sarebbe programmaticamente preclusa dalla stessa struttura fisica dei quadrupedi – e gli animali acquatici sarebbero in una condizione anche peggiore. Non vale neanche immaginare che tale ascesa parta dal formarsi negli animali di opinioni sulla base di immagini, perché il formarsi di un'opinione corretta implica in ogni caso lo sviluppo di un ragionamento, ancorché non saldo o fondato. Del resto, anche quando si accenna al deperimento della razionalità non sembrano esserci margini per una sua assoluta distruzione, e al contempo i cenni a questa degenerazione verso il genere animale presenti nella descrizione della formazione del corpo umano sono marginali e sporadici (cfr. ad es. 76 d 3-e 4). Infine, gli animali non si formano "automaticamente" al trasmigrare delle anime, perché viene affermato che sono gli dèi a plasmare i corpi degli animali (in a 2-3 è il dio a disegnare i quadrupedi come tali; b 2-c 1 descrive la costituzione degli animali acquatici come interamente ragionata dagli dèi): gli dèi sembrerebbero così congegnare dei viventi senza attrezzarli in modo efficace per un miglioramento, il che contraddice uno tra i fondamenti filosofici della terza parte del racconto, ovvero che ogni parte del corpo è costruita in un certo modo in funzione di un piano teleologico. A ciò va aggiunto che un'interpretazione letterale sembrerebbe produrre un'incoerenza con 87 b 2-6, in cui Timeo suggerisce una qualche forma di ereditarietà della virtù e del vizio – il che risulta impossibile se esseri umani viziosi non possono reincarnarsi in esseri umani, ma in animali. Per tutte queste ragioni, buona parte di questa descrizione deve essere deletteralizzata, e ciò che ne rimane è il monito rispetto ai rischi insiti nella degradazione dell'essere

umano nel caso di una deformazione della sua componente razionale: gli animali, prodotti come tali dagli dèi, hanno la funzione etica di far comprendere in modo analogico agli uomini in che condizioni si troverebbero se non perseguissero il fine che gli dèi hanno predisposto per loro. Un simile approccio implica in realtà solo una parziale deletteralizzazione, perché il testo mantiene efficacia proprio nell'analogia tra la condizione di esseri umani che dilapidano l'intelletto e animali che strutturalmente non ne sono provvisti. Il passo, dunque, non è parodistico o comico (Timeo ha appena toccato le vette etiche del suo racconto e uno stacco netto verso un tono ironico sarebbe completamente inspiegabile), anzi, esso si colloca coerentemente nel quadro drammatico considerando che tra gli interlocutori è presente un uomo politico, Crizia, che non si è rivelato in grado di cogliere realmente la priorità dell'intelligibile e può rappresentare il tipo umano a cui questa sezione è destinata (cfr. le note a 17 a 1-b 4 e a 19 b 3-27 b 6): proprio la presenza di Crizia giustifica il fatto che, nel momento in cui il racconto raggiunge il suo apice etico, i contenuti devono essere formulati in modo tale da adeguarsi anche alla limitata capacità ricettiva che è attribuibile a chi non è filosofo.

91 d 6-e 1. τὸ ... εὐήθειαν: l'associazione si basa su alcune analogie tra gli uccelli e questo tipo di uomini, che non a caso sono leggeri e prossimi al cielo. Essi non sono malvagi, perché sbagliano per εὐήθεια (semplicità di carattere; il termine non implica una condanna morale forte e può designare un'azione non scorretta fattualmente, ma povera dal punto di vista motivazionale: cfr. *Phaed.* 68 e 3-69 a 4), che li porta a comportarsi come chi fraintende l'astronomia secondo la descrizione della disciplina in *Resp.* VII 529 a 9-530 d 2. La ragione per cui questo atteggiamento è sbagliato è già emersa (cfr. le note a 40 c 3-d 5, 46 e 6-47 b 3): i movimenti degli astri riproducono le proporzioni, le armonie e le forme proprie dell'anima cosmica, che ha a sua volta una radice intelligibile e divina, e questo implica che l'unica vera contemplazione degli astri, pur avendo principio nella vista, è propriamente intellettuale. Mi pare sia possibile mantenere un'interpretazione coerente del passo considerandone solo alcuni aspetti in senso letterale: se da un lato è filosoficamente fondata l'idea per cui la vista è ciò che consente un primo innalzamento dell'essere umano (e questo aspetto può dunque essere letto in senso forte: cfr. Sedley 1999, p. 318), dall'altro ciò non implica che Platone volesse impegnarsi sulla reincarnazione di alcuni uomini in forme di uccelli (la menzione dei peli e delle piume potrebbe essere un segnale in questo senso); cfr. la nota a 91 d 5-92 c 3.

91 e 2-92 a 7. τὸ ... ἐγέννησαν: apparentemente questi uomini hanno trascurato del tutto l'anima razionale (da qui la sua deformazione, a cui segue la deformazione della testa, la cui naturale forma circolare

dipende dalla perfetta circolarità originale delle orbite: cfr. 44 d 3-8) a favore di quella animosa, che si trova nel petto. Tuttavia, per giustificare una tale degradazione occorre assumere che l'attenzione per la componente animosa sia a sua volta eccessiva e "malata", il che implica non solo una degenerazione della parte mediana, ma anche un suo supporto ai desideri (cfr. in generale la nota a 91 d 5-92 c 3): non a caso, la descrizione analoga della degradazione dell'uomo in bestia (anche se solo a livello di immagine) proposta in *Resp.* IX 586 a 1-c 5 accosta alle bestie gli uomini dediti alla parte desiderativa dell'anima. In questo quadro, la degradazione sembra basarsi su un principio, quello della συγγένεια (e 8), speculare a quello dell'assimilazione dell'anima razionale al divino: la ragione per cui gli arti si curvano verso la terra è che, per le leggi cosmologiche ampiamente esposte, ogni oggetto tende a muoversi verso ciò che gli è simile (cfr. partic. 63 c 5-d 4, con un esempio che riguarda proprio la terra). Se questo è vero, l'immagine gioca sul fatto che l'anima razionale è congenere al cielo (che è prevalentemente igneo) e tende a esso, ma se questa è più debole rispetto al corpo diverrà prioritaria la tensione di quest'ultimo verso gli elementi pesanti.

92 a 7-c 1. τὸ ... εἰληχότων: proseguendo in modo coerente nella degradazione, gli uomini peggiori sono associati agli animali acquatici. In questo caso, non solo vengono meno le zampe, ma viene persino a mutare la respirazione, il che allontana in modo ancora maggiore questi animali dagli uomini e dalle regioni più prossime al cielo; si noti peraltro che l'intero meccanismo della respirazione è stato congegnato dalla divinità per garantire all'uomo una perfetta fisiologia (78 b 2-d 2), che a sua volta garantisce la salute del corpo, fondamentale per mantenere in salute anche l'anima (86 b 1-2).

92 b 1. ἔνυδρον: altrove Platone sembra invece considerare animali acquatici e volanti insieme in un genere, opposto a quello terrestre (ad es. *Soph.* 220 b 1-2); una simile difformità ha probabilmente una funzione narrativa (ma difficilmente giustificabile filosoficamente) legata alla possibilità di rintracciare negli uccelli e nei pesci caratteri assimilabili a diverse tipologie umane.

92 b 6. τῶν ὀστρέων: il termine non può fare riferimento ai crostacei (come spesso suggerito dalle traduzioni), che sono provvisti di zampe e, in alcuni casi, possono vivere fuori dall'acqua.

92 c 4-9. Timeo chiude in modo esplicito il suo racconto (cfr. ancora τέλος ἔχειν, con 90 e 1-3). In realtà le ultime parole realmente pronunciate da Timeo si trovano all'inizio del *Crizia* (106 a 1-b 7; va peraltro considerata l'incompletezza di quest'opera, che teoricamente potrebbe aver incluso ulteriori interventi del personaggio), ma si tratta lì solo di un commiato che introduce il discorso di Crizia: mi pare dun-

que poco efficace l'idea che questa costruzione letteraria suggerisca che il racconto, proprio come il cosmo, abbia un inizio ma *non* una fine (all'interno del dialogo: così Osborne 1996, pp. 194-6). Da un punto di vista tematico e argomentativo il discorso ha davvero compimento, non solo perché il programma posto inizialmente e infine ripreso (27 c 5, 90 e 3) è stato completato, ma anche e soprattutto perché tutti gli elementi necessari per descrivere in modo compiuto il cosmo, la sua generazione e i ritmi che ne determinano la vita, a livello complessivo e relativamente ai viventi che contiene, sono ormai chiariti e ben fondati: il cosmo è grandissimo ed eccellente perché si sviluppa al massimo grado quantitativo e qualitativo; è bellissimo e perfetto perché è retto dalla provvidenza ed è immagine di un modello perfetto; è unico perché è impossibile argomentare altrimenti mantenendo che esso sia anche buono e perfetto. Per tutte queste ragioni Timeo può fondatamente proporre questo inno finale alla completezza e alla perfezione del cosmo sensibile, la cui vita complessiva si fonda davvero su un'«essenza felice» (*Leg.* X 903 c 3-5).

92 c 5-6. λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς: integro nella traduzione «in un istante» per sottolineare che i verbi impiegati da Platone sono aoristi che si oppongono al perfetto γέγονεν: la generazione del cosmo è il compimento di un processo generativo che non ha progressione o processualità, ma si radica in una produzione istantanea (cfr. anche le note a 31 b 4-34 a 7, 37 c 6-d 1, 47 e 4-48 a 5). La descrizione del cosmo come completamente popolato di viventi ha un valore metafisico importante, perché consegue dall'idea per cui il ricettacolo si offre interamente all'ordinamento demiurgico e rispecchia l'intelligibile nella sua interezza (cfr. partic. 30 c 2-31 b 3, 51 a 1-3).

92 c 7. νοητοῦ: il testo stampato, di fatto accettato da tutti i traduttori moderni, si basa sulla linea di F, ma la lezione della linea di A (ποιητοῦ) è altrettanto attestata ed è inoltre supportata da Stobeo. Spesso la seconda lezione è stata considerata ovviamente errata (da ultimo cfr. Jonkers 2017, p. 159, e già Taylor 1928, pp. 646-8), ma il quadro non è così chiaro. Da un punto di vista filosofico, è stato suggerito (Brisson 1995, p. 279 nt. 836) che ποιητοῦ sia una lezione antica nata da un'interpretazione di stampo medioplatonico, per cui il demiurgo e le idee finiscono per coincidere in quanto le seconde sono pensieri del primo (cfr. anche Perl 1998, pp. 89-90). Non mi pare che questa sia la spiegazione più banale dell'errore (anche considerando che, nella teologia medioplatonica, la distinzione tra dio e idee è molto più forte di quanto questa relazione lasci intuire). Il punto è che proprio nel *Timeo* alcuni passi suggeriscono in modo chiaro che il mondo sensibile è prodotto a immagine di un modello, quello delle idee (ad es. 30 c 2-31 b 3, 37 c 6-38 b 5), ma altri (partic. 29 e 3) indicano che il cosmo è concepito dal demiurgo perché sia il più possibile simile a lui, ovve-

ro perché sia il migliore possibile. Entrambi gli aspetti sono in realtà fondamentali nella cosmogonia, anzi, il secondo è argomentativamente fondativo (*pace* Taylor 1928, p. 647). Mi pare però decisivo a favore della lezione di FCg un dato stilistico: la presenza di αἰσθητός sostiene con forza νοητοῦ, la cui scelta produce una chiara e sensata contrapposizione tra sensibile e intelligibile (benché d'altro canto, si potrebbe obiettare, proprio questo dato rende νοητοῦ in qualche modo più banale rispetto a ποιητοῦ). Ciò fornisce anche un orientamento per la soluzione di un altro problema, legato al fatto che in linea teorica il testo consente due traduzioni a seconda che a νοητοῦ si sottintenda ζῴου o θεοῦ (Karfik 2004, p. 127): la prima opzione può essere sostenuta facendo leva su 30 c 2-31 b 3, ma (θεὸς) αἰσθητός è, come visto, fondamentale per accogliere la lezione di FCg. Tutto ciò in ogni caso non indica un'interpretazione univoca: è vero che il demiurgo è *il* dio intelligibile nella narrazione di Timeo, ma anche che il paradigma ideale è certamente una delle divinità dell'ontologia del dialogo e, come già indicato, il sensibile ne è un'immagine – il che, come suggerito da Ferrari 2007a, p. 160, potrebbe indurre a rintracciare qui un invito a identificare demiurgo e paradigma intelligibile.

APPENDICE

Note tecniche
(aritmetica, armonia, astronomia, ottica, stereometria, respirazione)

Nota tecnica 1: 31 b 4-32 c 4

Il retroterra matematico di questo passo è oggetto di un intenso e complicato dibattito fin dall'antichità (cfr. partic. Proclo, *in Tim.* III 28, 13-31, 26 e 41, 12-50, 13 Van Riel). I problemi principali riguardano: a) la (eventuale) ragione matematica per cui la proporzione garantisce che sussista il migliore e più stretto legame tra gli oggetti che comprende; b) la ragione per cui tra due solidi occorre trovare due medi proporzionali. Poiché più avanti (53 c 4-56 c 7; cfr. la Nota tecnica 5) Timeo assocerà ciascun elemento a un solido regolare, si potrebbe ipotizzare che la prospettiva tecnica su cui questo passo si basa debba essere tale da consentire la proporzionalità tra i solidi stessi.

a) La priorità della proporzione (ἀναλογία, della forma x, y, z, t, per cui x : y = z : t) rispetto a ogni altra medietà (aritmetica o armonica; cfr. anche la Nota tecnica 2) è chiaramente affermata all'interno della tradizione platonica (Teone, *Exp.* 106, 12-107, 14, Nicomaco, *Intr. arithm.* II 126, 12-5, Proclo, *in Tim.* III 28, 15-29, 1 Van Riel). Sia in Teone (*Exp.* 107, 23-111, 9) che in Nicomaco (*Intr. arithm.* II 73, 1-74, 15; cfr. anche Pappo, *Synagoge* III 18), però, a questa osservazione generica si aggiunge una regola che la dimostra in termini matematici e la identifica, coerentemente con *Tim.* 31 c 2-4, come legame unificante più bello. Si tratta della cosiddetta "Regola di Adrasto" (così chiamata perché Adrasto, peripatetico autore di un *Commento al Timeo*, è la fonte di Teone):

> Considerati tre termini in una qualsiasi proporzione (a : b = b : c), e ottenuti tre ulteriori termini A, B, C, tali che (A = a), (B = a + b), (C = a + 2b + c), A, B, C saranno proporzionali.

Paradossalmente l'applicazione più rilevante di questa regola si ha nel caso in cui i termini di base (a, b, c) siano tutti uguali a 1, dunque unitari di per sé e uguali tra loro. Applicando la regola si avrà infatti:

> per a = b = c = 1;
> se (A = a = 1), (B = a + b = 1 + 1 = 2), (C = a + 2b + c = 1 + 2 + 1 = 4);
> la proporzione ottenuta (A : B = B : C) sarà 1 : 2 = 2 : 4.

La regola può poi essere declinata in vari modi: si possono ottenere proporzioni in termini tripli a partire da proporzioni in termini doppi, o, modificando l'ordine dei termini, si possono ottenere proporzioni in termini epimorici o epimerici. La regola contempla inoltre la possibilità di "ridurre" una proporzione fino all'uguaglianza, ripetendo la formula:

per (T : m = m : t);
se {A = T – [t + 2(m-t)]}, (B = m – t), (C = t);
A : B = B : C sarà la proporzione finale.

Ora, questa regola era certamente parte di una tradizione esegetica del *Timeo* che rimonta almeno all'inizio dell'età ellenistica, perché Eratostene nel *Platonico* si limitava a enunciarla senza dimostrarla (Teone, *Exp.* 107, 23-4), il che implica che per i suoi lettori essa fosse ben nota, o che comunque una dimostrazione fosse stata prodotta prima di lui. Ciò porta a collocare l'elaborazione della regola al IV secolo a.C., e probabilmente all'interno dell'Accademia, in cui è attestato un forte interesse per le proporzioni, e spiega probabilmente su quali basi Platone può affermare, in termini tutt'altro che superficiali, che la proporzione stabilisce il legame più unitario e perfetto, o che tutti i termini saranno uno nella loro relazione reciproca: la proporzione nasce (o quantomeno può essere ricavata) da un'uguaglianza tra unità e a un'uguaglianza tra unità può essere ricondotta, il che alleggerisce fortemente la difformità tra i termini che essa va a legare tra loro.

b) In questo quadro si inserisce la costruzione della proporzione tra gli elementi, per la quale sono state proposte molteplici interpretazioni (cfr. Brisson 1994a, pp. 374-82 e Vitrac 2006, pp. 47-65), di natura sia geometrica sia aritmetica; qui mi limiterò a descrivere l'opzione che mi pare più plausibile, di natura aritmetica e basata sulla formula *standard* (poi in qualche misura euclidea: cfr. *Elementa* VIII 19) secondo cui, dati due numeri solidi simili, essi saranno nella seguente proporzione: $p^3 : p^2q = p^2q : pq^2 = pq^2 : q^3$. Il fatto che due numeri solidi possano essere messi in proporzione anche attraverso un solo termine non comporta difficoltà, perché in questo caso essi sono considerati come numeri piani, ovvero come prodotto di due fattori (ad es. 64 e 729, come numeri piani, corrispondono rispettivamente a 8^2 e 27^2 e possono essere messi in proporzione dal medio 216, ma come solidi corrispondono a 4^3 e 9^3 e possono essere messi in proporzione dai medi 144 e 324). Non mi paiono decisive neanche le obiezioni di Brisson 1994a, p. 379, secondo cui questa spiegazione non sarebbe plausibile perché non può essere poi applicata agli specifici solidi a cui verranno associati gli elementi e si basa sull'identificazione errata tra δύναμις e numero piano e ὄγκος e numero solido (31 c 4-32 a 1). Quanto alla prima obiezione, è cruciale notare che nessuna soluzione proposta è

realmente in grado di correlare con precisione ed efficacia i solidi e la complessiva struttura proporzionale a cui qui si allude, come lo stesso Brisson 1994a, pp. 380-8, ammette (cfr. anche il chiarimento di Vitrac 2006, pp. 71-7). Quanto alla seconda, cfr. la nota a 31 c 4-32 a 7.

Nota tecnica 2: 35 b 4-36 b 5

Fin dall'antichità la *diuisio animae* è il nucleo tecnico più commentato del *Timeo* (Petrucci 2019 e 2020). L'anima cosmica ha una struttura aritmetica che riproduce un sistema armonico, in particolare diatonico-dorico (cfr. Barker 1989, pp. 58-61 e 2007, pp. 318-23, Brisson 1994a, pp. 314-32, Zedda 2000, Pelosi 2010, pp. 191-5); Timeo descrive il demiurgo che, dopo aver steso il materiale psichico come in una fascia, per produrre questa struttura applica tre operazioni di divisione l'una dopo l'altra.

35 b 4-c 2. Primo *step*. Il demiurgo divide l'intera lunghezza della "fascia" dell'anima individuandovi sette parti, che corrispondono ai primi termini delle prime serie di multipli, ovvero i doppi e i tripli: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 (nella formulazione platonica 9, terzo elemento della serie dei tripli, precede 8, quarto elemento della serie dei doppi). La ragione per cui Timeo giunge fino al terzo multiplo per ogni serie, ovvero ai primi cubi (8, quindi 2^3, per la serie dei doppi, e 27, quindi 3^3, per quella dei tripli), è quella che già gli antichi individuavano in analogia con l'argomento circa la proporzione del corpo del cosmo: se l'anima deve spazializzarsi fino ad abbracciare il corpo del cosmo, la sua struttura dovrà essere quella di un solido (anche se immateriale), e per questo i numeri che la determinano dovranno estendersi fino alla terza dimensione (ad es. Teone, *Exp.* 63, 25-65, 9; cfr. Barker 2007, p. 322). L'anima è dunque divisa come riportato nella Tavola 1.

35 c 2-36 a 5. Secondo *step*. Il demiurgo procede a un'ulteriore divisione, inserendo tra ciascuna coppia di termini due medi di diverse nature. Il medio (ovvero, la medietà) che «supera un estremo ed è superato dall'altro della stessa parte di essi stessi» è quello armonico: il medio armonico tra due termini è il valore superiore al termine minore e inferiore del maggiore di una stessa frazione dei due termini, come 8 è medio armonico tra 6 e 12 (perché 8 è maggiore di 6 di 1/3 di 6 e inferiore di 12 di 1/3 di 12). Il medio che «supera ed è superato per una stessa quantità numerica» è il medio aritmetico: il medio aritmetico è il valore che eccede il termine minore ed è ecceduto dal maggiore di uno stesso numero, come 9 è medio aritmetico tra 6 e 12 (perché 9-6 = 3 e 12-9 = 3). Perché questa operazione possa essere effettuata è necessario supporre che il demiurgo introduca i medi considerando i numeri già ottenuti non in modo consecutivo, ma considerando separatamente la serie dei doppi e quella dei dispari. Introdurre questi medi operando con i numeri che il demiurgo ha posto nel primo *step* costrin-

ge a introdurre immediatamente numeri frazionari; per cui, al fine di trasformare i termini in numeri interi, è convenzione fin dall'antichità rappresentare l'introduzione dei medi moltiplicando tutti i termini della prima serie per 6. Si ottiene dunque la struttura riportata alla Tavola 2. Ciò non implica però che la serie finale debba ancora contemplare una distinzione tra la serie dei doppi e quella dei tripli; al contrario, per evitare che la struttura preveda talvolta due istanze degli stessi numeri (verificabile, nella Tavola 2, dalla presenza di doppioni di 8, 9, 12, 18, 36), la serie finale, riunificando i due "rami", deve includere una sola sequenza, ovvero: 6, 8, 9, 12, 16, 18, 24, 27, 32, 36, 48, 54, 81, 108, 162. I valori così ottenuti disegnano una progressione peculiare, perché sono tra loro in rapporti specifici (36 a 6-7): le coppie 6-8, 9-12, 12-16, 18-24, 36-48, 81-108 sono in rapporto di 4/3 (epitrito); le coppie 54-81 e 108-162, ma anche 6-9, 8-12, 12-18, 16-24, 24-36, 32-48 e 36-54, in rapporto 3/2 (sesquialtero); le coppie 8-9, 16-18, 24-27, 32-36, 48-54 in rapporto 9/8 (sesquiottavo).

Questi rapporti (epitrito, sesquialtero, sesquiottavo) hanno una funzione specifica in ambito musicale, perché esprimono le consonanze (o accordi) fondamentali del sistema armonico greco (Barker 1989, pp. 1-27 e 2007, pp. 12-8, Hagel 2010, pp. 1-9), il che indica in modo inequivocabile che già a questo livello l'interesse di Platone è di produrre una struttura propriamente armonica e non solo numerica. L'unità fondamentale dei sistemi armonici è infatti il tetracordo, che comprende quattro note (due agli estremi e due interne) e corrisponde all'intervallo (o consonanza: la consonanza è un intervallo consonante) di quarta e al rapporto epitrito (4/3). Sommando a una quarta un tono, che corrisponde al rapporto sesquiottavo (9/8), si ottiene una quinta, che coincide con il rapporto sesquialtero (3/2; infatti 4/3 x 9/8 = 3/2). Sommando poi una quarta (4/3) e una quinta (3/2) si ottiene un'ottava, che corrisponde al rapporto doppio (2/1; infatti 4/3 x 3/2 = 2/1). I rapporti in questione sono esemplificati nella Tavola 3.

La struttura numerica che il demiurgo ottiene attraverso i primi due *step* risponde pertanto a due esigenze convergenti ma di ordine diverso: una fisica, corrispondente alla necessità di contemplare numeri solidi, e insieme una armonica, che si riflette nella presenza di canonici intervalli armonici all'interno della struttura ottenuta già con il secondo *step*.

36 a 6-b 5. Terzo *step*. A questo punto il demiurgo procede con il terzo e ultimo *step* della divisione, che consiste nella "saturazione" degli intervalli precedentemente ottenuti attraverso intervalli minori: gli intervalli di quinta e quarta vengono ulteriormente suddivisi in modo completo attraverso toni. Ora, poiché una quinta equivale a una quarta più un tono, se la quarta risultasse divisibile precisamente attraverso toni lo sarebbe anche la quinta. Ciò è però impossibile, come dimostra un calcolo ben attestato nell'antichità (ad es. Teone, *Exp.* 67, 15-68,

12): considerando la quarta (4/3) nei suoi termini multipli 256/192 (che sono i primi con i quali è possibile operare in numeri interi), è possibile individuare solo due toni (cioè, intervalli di 9/8) consecutivi, ovvero 216/192 e 243/216. Per completare la saturazione della quarta 256/192, quindi, sarà necessario considerare un intervallo "rimanente" da aggiungere ai due toni; tale intervallo, corrispondente a 256/243, era per questo chiamato *leimma* e identificato come l'unico possibile semitono all'interno della tradizione platonica (in una prospettiva empirista è invece possibile individuare grazie all'ascolto semitoni perfetti e quarti di tono, senza alcun bisogno darne quantificazioni numeriche). In questo modo la struttura interna della quarta può essere rappresentata come nella Tavola 4.

L'applicazione di questa struttura al caso specifico dell'anima platonica è però problematica, perché, per una serie di ragioni aritmetiche, è impossibile ricostruire l'intero sistema dell'anima (ovvero, la completa serie di intervalli che si vengono a produrre inserendo toni e *leimmata* nelle quarte e nelle quinte) se si usa come primo numero (ovvero, come coefficiente per cui moltiplicare 1) il 192 (per una spiegazione più ampia cfr. Petrucci 2019, pp. 70-3). Già gli antichi, dunque, utilizzavano il suo doppio, 384, che consente di mostrare in numeri interi il risultato finale dell'operazione del demiurgo: introducendo toni e *leimmata*, infatti, egli completa le articolazioni interne di un sistema numerico che ha uno specifico significato musicale poiché composto da una serie di rapporti, ovvero intervalli, che determinano la struttura di un sistema armonico, e in cui ogni numero corrisponde a una nota (ovvero, a una diversa altezza) all'interno del sistema, che ho riportato nella Tavola 5. Questa rappresentazione merita alcuni chiarimenti. In primo luogo, la struttura prodotta dal demiurgo individua all'interno della quarta due note interne in una sequenza di tono-tono-*leimma*, che è tipica di un arrangiamento particolare, detto diatonico dorico: si tratta della struttura che per primo il pitagorico Filolao di Crotone studiò e valorizzò (cfr. fr. 6a, con Barker 1989, pp. 28-52 e 2007, pp. 264-78, Huffman 1993, pp. 145-65) e per la quale Platone esprime un particolare apprezzamento, benché nel quadro di una teoria dell'*ethos* musicale, in *Resp.* III 399 a 1-c 4 (cfr. Pelosi 2010, pp. 189-95; qui in realtà Platone si limita a menzionare l'armonia dorica).

In secondo luogo, se da un lato è certo, data la disposizione delle note, che questa sia l'armonia che caratterizza la struttura dell'anima, dall'altro una serie di dettagli della struttura stessa non vengono esplicitamente chiariti da Platone.

a) *Valori numerici.* Fin dall'Accademia antica si sviluppò un intenso dibattito sui valori che consentono di rappresentare in numeri interi la struttura dell'anima. Come già accennato, Crantore (Plutarco, *de animae procreatione in Timaeo* 1020c-d) osservò che, perché l'intera

serie possa essere descritta in numeri interi, occorre moltiplicare i valori di base (quelli individuati al primo *step*) *almeno* per il coefficiente 384 (ma fu proposto da altri esegeti, ad esempio dal medioplatonico Severo, di impiegare un coefficiente doppio, 768): per questo il primo numero della serie, corrispondente a 1, è proprio 384, e l'ultimo, corrispondente a 27, è 10368 (27 x 384). Ciò non consente però di identificare in modo inequivocabile tutti i valori, perché Platone indica che l'intero sistema ottenuto con il secondo *step* viene "saturato" inserendo toni e *leimmata*, ma in alcuni casi tra due valori è possibile individuare una sequenza *leimma*-tono o una tono-*leimma*. Le congetture circa la ricostruzione più plausibile in questi casi sono generalmente basate su un principio di coerenza armonica rispetto alla costruzione di sequenze diatonico-doriche.

b) *Associazione di valori numerici e note*. A partire dalle ricerche di Archita (partic. fr. 1) i teorici greci erano soliti associare valori numerici minori a note gravi, perché la gravità di un suono era identificata con una minore potenza di movimento del suono stesso nello spazio, conseguente a una percussione di minore potenza sull'oggetto che produceva il suono. È però stato notato (Barker 2007, p. 322) che, una volta costruita la serie completa dei valori numerici dell'anima, associando valori minori a note gravi si producono alcune anomalie nella costruzione del sistema (in particolare, alcuni tetracordi verrebbero deformati per la presenza di sequenze di tre toni e un *leimma*). Per questa ragione è preferibile associare valori minori a note acute. Ciò produce però due ulteriori difficoltà. È stato suggerito (ancora da Barker) che l'unica possibile ragione di una simile associazione risieda nell'evidenza offerta da strumenti a corda, nei quali le note acute sono prodotte da corde più corte, il che sembrerebbe attribuire a Platone una scelta "antiplatonica", perché basata sull'osservazione empirica della correlazione tra altezza della nota e grandezza dell'oggetto fisico che la produce. Ancora, questa scelta sembrerebbe contraddire 67 a 7-c 3, in cui apparentemente Timeo riprende la posizione di Archita. In realtà credo che entrambe le difficoltà possano essere risolte. In primo luogo, a 67 a 7-c 3 Platone si limita ad affermare che il suono acuto si muove più velocemente nell'aria, ma non trae conclusioni circa la relativa quantificazione. Si può quindi immaginare che il movimento del suono sia un aspetto fisico che non ne determina la quantificazione, legata in tal caso ad altri caratteri. In particolare, alcuni testi cronologicamente non distanti da Platone (ad es. pseudo-Aristotele, *Problemata* XIX 8, 12, 13, 26, 33, ma già Aristotele, *de generatione animalium* IV 786 b 34-787 a 2) affermano che i suoni acuti si muovono più velocemente perché consistono in una quantità d'aria minore, e per questo si associano a valori o grandezze minori, e per la stessa ragione i suoni gravi, consistenti in quantità d'aria maggiori, si associano a valori o

grandezze maggiori. In questo modo è possibile fornire una giustificazione fisica all'associazione tra valori maggiori e note gravi evitando ogni considerazione legata alla struttura degli strumenti musicali e ogni contraddizione con 67 a 7-c 3. Una simile spiegazione, peraltro, non avrebbe reali legami con la pratica esecutiva, ma rappresenterebbe un modo per produrre una teoria coerente della quantificazione del suono che possa poi essere adattata alla costruzione del sistema.

c) *Ampiezza del sistema di base.* Per collocare le note all'interno di ciascun tetracordo è inoltre necessario comprendere con quale modello di sistema armonico Platone "lavori". A partire dall'età ellenistica il sistema *standard* impiegato nella pratica musicale si estendeva per due ottave e comprendeva quattro tetracordi (più due toni, uno a separare i due tetracordi superiori da quelli inferiori e uno posto all'estremo grave del sistema). Questo modello era chiamato "Grande sistema perfetto" (Tavola 6, sistema A). È però stato suggerito (Barker 2007, p. 13) che Platone lavorasse ancora con un più arcaico sistema ridotto ai due tetracordi centrali separati da un tono di disgiunzione, per un totale di una sola ottava (Tavola 6, sistema B).

d) *Intervalli "fuori sistema" e ampiezza del sistema.* Data la costruzione del sistema secondo i parametri esplorati ai punti a-c, come evidente dalla sezione inferiore della Tavola 5, rimane una serie di intervalli che non possono essere propriamente collocati all'interno di un'ottava secondo un'associazione con note determinate (di qui la presenza di "?" nella Tavola). La stessa difficoltà si pone considerando la distribuzione degli intervalli in modo leggermente differente, ad esempio considerando il tono compreso tra 3456 e 3072 come fuori dalle ottave (come suggerito da Barker 2007, p. 320: in questo caso all'estremità grave del sistema rimane una quinta costruita comunque in modo anomalo), e ho optato per la costruzione proposta perché essa ha il vantaggio di mantenere una continuità regolare nello sviluppo delle prime quattro ottave. In realtà è teoricamente possibile spiegare il problema in termini tecnici (considerando il sistema come composto da due ottave doriche e due frigie: Lynch 2020, pp. 138-43), ma ciò non coglie il punto filosofico: la difficoltà discende in modo inevitabile dal fatto che l'ultimo valore del sistema debba corrispondere a 27 (o, nello sviluppo completo, al suo multiplo 10368), per un totale di quattro ottave, una quinta e un tono (e infatti, $27 = 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 3/2 \times 9/8$) e dal principio per cui il demiurgo procede nel modo matematicamente più economico e regolare. A fronte di questi principî, il fatto che la struttura musicale ottenuta coincida con quella di un modello diatonico dorico non implica che Platone fosse interessato a produrre un sistema in tutto e per tutto coerente *dal punto di vista della pratica musicale*. Non a caso, come visto, Timeo non fornisce alcuna indicazione circa la collocazione specifica di toni e *leimmata*, il che conferma che l'interesse

di Platone sia nel costruire una struttura basata sui moduli della teoria armonica secondo il modello diatonico dorico, e non quello di identificare la struttura dell'anima con una scala "utilizzabile". Ciò conduce a un punto più interessante, ovvero il fatto che il sistema ottenuto da Platone ha un'ampiezza che eccede di gran lunga la massima estensione attribuibile a uno strumento o alla voce, fissata a due ottave e una quinta, o comunque sotto le tre ottave, da Aristosseno (*Elementa harmonica* 23, 22-32). L'aspetto cruciale che accomuna entrambi i problemi (ampiezza del sistema e distribuzione degli intervalli all'estremo grave) è quindi da identificare nella scelta di considerare come valore estremo del sistema il numero 27, scelta che egli antepone sia all'adattabilità del sistema armonico finale all'esecuzione pratica (perché, come visto, nessuno strumento potrebbe suonare una composizione prodotta a partire da questo sistema, data la sua ampiezza), sia all'inclusione nel sistema di sole progressioni regolari e complete dal punto di vista della notazione, ovvero di tetracordi. Ma se la scelta di individuare con il primo *step* valori che, a partire dall'unità, raggiungono i primi numeri solidi 8 e 27, dipende dalla necessità cosmologica di attribuire all'anima la tridimensionalità, è facile concludere che l'obiettivo di Platone sia quello di dotare l'anima al contempo di una specifica costituzione spaziale e di una efficace struttura armonica riconoscibile come tale *al di là di qualsiasi applicazione pratica*.

Nota tecnica 3: **36** b 6-**40** d 5

La costruzione della struttura astronomica dell'anima cosmica, simile a una (elementare) sfera armillare e ricca di aspetti oscuri e problematici, si snoda all'interno del passo; in merito Dicks 1970, Vlastos 2005, Knorr 1990, Gregory 2003a e c.d.s.

a) **36** b 6-e 5. L'essenza dell'anima cosmica è stata finora disposta e divisa armonicamente su una direttrice lineare. Tagliando questa struttura per la sua lunghezza, il demiurgo la duplica, ottenendo due fasce uguali sia essenzialmente (perché della stessa sostanza) sia strutturalmente (perché entrambe condividono l'intera sequenza armonica). Ciascuna fascia, dunque, è chiusa ad anello, e i due anelli sono posti l'uno dentro l'altro in modo tale che si tocchino in due punti opposti e, nel farlo, determinino un'inclinazione che produca un angolo acuto e uno ottuso, come accade nella lettera χ. La struttura ottenuta si limita per ora a un'elementare composizione di due cerchi concentrici: uno, il cerchio dell'identico, è posto su un piano orizzontale, mentre l'altro, il cerchio del diverso, è inclinato su esso. Timeo identifica così, in modo piuttosto lampante, l'equatore celeste, identificabile con il cerchio dell'identico, e l'eclittica, identificabile con il cerchio del diverso. In questo senso si può facilmente chiarire che l'inclinazione dei due cerchi deve essere quantificabile in circa 24° (secondo una comu-

ne quantificazione approssimativa antica) e che il cerchio del diverso muove verso est, come appropriato al moto planetario, mentre il cerchio dell'identico ha il moto proprio del cielo delle stelle fisse (immaginabile, si vedrà subito, come una sfera omogenea e semplice), ovvero il moto diurno verso ovest (come si vedrà oltre, l'apparenza del movimento verso ovest del Sole è determinata dal trascinamento esercitato dal cerchio dell'identico). Al punto di intersezione tra i due diametri si colloca, in un canonico sistema geocentrico, la Terra. Entrambi i moti sono descritti come fissi, privi di oscillazione (l'uno è secondo il lato, ovvero senza deviazione rispetto al piano del cerchio dell'identico, l'altro secondo la diagonale, ovvero sempre lungo il piano individuato dall'inclinazione del cerchio del diverso). Ora, il cerchio dell'identico identifica, essendone la circonferenza su un piano orizzontale mediano, il cielo delle stelle fisse, mentre il cerchio del diverso è destinato a condurre i pianeti guidandone i moti: per questo esso non può rimanere unitario, ma deve a sua volta essere diviso in sette cerchi, tanti quanti sono i pianeti noti (nell'ordine Luna, Sole, Venere e Mercurio, Marte, Giove, Saturno), concentrici ma disuguali. Quest'ultimo aspetto giustifica le diverse distanze dalla Terra evidenti per ciascun pianeta (per l'isodromia di Venere, Mercurio e Sole cfr. *infra* 3c), ma la descrizione è complicata dall'indicazione per cui le distanze tra i cerchi del diverso sarebbero calcolate sulla base dei rapporti doppi e tripli. Certamente le distanze in questione non possono essere referenzialmente quelle prodotte dal demiurgo nella *diuisio animae* (come suggeriscono alcune esegesi antiche), che riguardavano l'intera struttura dell'anima cosmica, ma è anche evidente che in gioco debba esserci un analogo criterio matematico. Un'ipotesi è che la sequenza 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 potrebbe in qualche modo (associando orbite e valori a partire dalla Luna con il numero 1) accennare al fatto che i primi quattro pianeti sono ben più vicini tra loro e alla Terra di quanto non siano i pianeti "superiori" (Marte, Giove e Saturno). Non è una prospettiva implausibile, ma probabilmente a questa funzione descrittiva se ne affianca una filosoficamente più solida: la divisione secondo rapporti implica che il cerchio del diverso, pur nella sua divisione, non subisca nessun tipo di frantumazione disordinata o casuale, ma mantenga una sua intrinseca regolarità: da un lato la struttura del cosmo è complessa e articolata in movimenti compositi, ma dall'altro tale composizione non determina in nessun caso irrazionalità o disordine. Non a caso, il riferimento a questa struttura sembra bilanciato dall'introduzione dell'idea per cui i pianeti, benché si spostino tutti lungo il piano del diverso e secondo il suo movimento, dunque verso est, hanno movimenti in direzioni reciprocamente opposte. Mi pare implausibile pensare che Platone *non* faccia così riferimento a un fenomeno di assoluta evidenza: i pianeti compiono movimenti di retrogradazione, secondo cui essi sembrano muoversi

per brevi periodi in direzione opposta a quella del loro moto naturale; il problema, qui lasciato aperto, verrà ripreso poco oltre (cfr. 3d). Prima di abbandonare brevemente la descrizione della struttura astronomica dell'anima, Timeo pone un ultimo presupposto per la descrizione astronomica che si svilupperà chiarendo in che modo la produzione dei due cerchi si concili con l'idea per cui l'anima abbraccia completamente il corpo sferico del cosmo (34 a 8-b 6). L'immagine stessa della "tensione" dell'anima viene infatti ripresa, e il demiurgo, a partire dai cerchi fondamentali, che rimangono nella loro posizione, tende la sostanza dell'anima ad avvolgere l'intero corpo sferico del cosmo e a penetrarlo completamente. Lungi dall'essere una mera immagine, questo aspetto è da un lato filosoficamente fondato (perché se l'anima non penetrasse completamente il cosmo, alcune parti di questo rimarrebbero prive di movimento ordinato), dall'altro cruciale per giustificare importanti aspetti cosmologici, e in particolare l'estensione dell'influsso del moto dell'identico e di tutti i moti astrali per l'intero cosmo fino alla Terra: ogni movimento sottostante al cerchio dell'identico è influenzato, in modi diversi, da esso, mentre i moti planetari influenzano il mondo "sublunare", ma non la volta stellata (cfr. 3d e Vlastos 2005, p. 31).

b) **38** c 5-6, 40 b 6-8. A differenza delle stelle, che sono caratterizzate da un movimento di rivoluzione perfettamente regolare lungo traiettorie fisse (40 a 7-b 2; si può immaginare il cerchio disegnato da un punto su una sfera nel momento in cui questa ruoti attorno allo stesso asse), i pianeti sono "astri erranti". Il sostantivo πλανήτης e l'aggettivo πλάνης derivano dal verbo πλανάω ed esprimono quindi intrinsecamente le anomalie apparenti del moto planetario. Platone sembra in qualche modo rappresentare un momento importante (anche se probabilmente non iniziale) nella formazione del lessico tecnico astronomico, e proprio per questo egli ricorre a un'esplicita etimologizzazione. Ho optato per la traduzione meno tecnica («erranti») perché Platone non ricorre al sostantivo, ma all'aggettivo, e così sembra voler insistere sul significato etimologico del termine (cfr. del resto *Leg.* VII 821 b 9); su πλανάω cfr. anche la nota a 48 a 5-7.

c) **38** c 7-d 6 (cfr. anche **36** d 4-7). Platone sottolinea a più riprese che tre dei pianeti hanno un corso tra loro prossimo: si tratta del Sole, di Venere («Stella del Mattino» o Stella della Sera) e Mercurio (astro di Ermes), che sono per questo isodromi. Quindi, mentre l'ordine dei pianeti superiori, pur non descritto chiaramente nel *Timeo*, è univocamente determinabile in (dall'interno all'esterno del cosmo) Marte, Giove, Saturno (cfr. anche *Resp.* X 616 e 2-617 b 3), quello relativo ai tre isodromi rimane controverso. Peraltro, in entrambi i passi in cui Platone accenna all'isodromia, egli chiarisce anche che questi pianeti, pur avendo un corso comune e prossimo, benché su orbite distinte, sono dotati di forze e movimenti reciprocamente contrari (36

d 4-5, 38 d 4-6). Ora, è impossibile che Platone voglia dire che Venere e Mercurio si muovono *in generale* in direzione contraria rispetto al Sole; ciò non solo è palesemente falso alla luce del dato osservativo, ma contraddice uno degli aspetti fondamentali della cosmologia platonica, ovvero l'idea per cui i pianeti, collocati sulle orbite derivanti dal cerchio del diverso, non possano che seguire la direzione e la velocità che il demiurgo ha attribuito a questo cerchio. Il cenno alla contrarietà tra i movimenti, dunque, deve in primo luogo essere implicitamente limitato ad alcuni casi specifici, ovvero quelli in cui Venere e Mercurio appaiono arrestare il loro procedere e produrre movimenti all'indietro (o retrogradazioni), i quali li portano a farsi superare dal Sole, che li sopravanza nel suo muovere lungo l'eclittica. Quello relativo al movimento degli isodromi, dunque, non è altro che un'istanza specifica e particolarmente chiara di un problema più ampio, che risulta fondamentale nell'intera sezione: pur asserendo che i movimenti degli astri sono circolari e ordinati, e pur ponendo le basi per una simile assoluta regolarità collocando ogni pianeta su un'orbita circolare dotata di un movimento regolare, Platone è pienamente consapevole del fatto che il moto planetario implichi comunque, almeno apparentemente, anomalie (cfr. punto seguente).

d) 38 e 3-39 b 2, 39 d 2-7, 40 a 7-d 5. A 39 d 2-7 Platone accenna al "grande anno", il periodo trascorso il quale tutti i pianeti si allineano tra loro (tornando virtualmente al punto di partenza della loro rivoluzione siderale) e con la sfera delle stelle fisse (su questa nozione in generale e sul suo valore scientifico cfr. de Callatay 1996). Il riferimento a quest'ultima è cruciale, perché, con il suo ruolo dominante e la sua maggiore regolarità, segna l'unità di misura perfetta per stabilire l'allineamento. Platone sembra considerare il grande anno come un parametro universale di ordine e perfezione (*Resp.* VIII 546 a 1-547 a 5), ma in questo contesto il riferimento ha un ruolo anche più importante: l'esistenza di un grande anno è correlata al fatto che ciascun pianeta, pur muovendo con la propria orbita con velocità diverse dagli altri, è dotato di un movimento regolare, che lo riporta ciclicamente al punto di partenza secondo periodi fissi. Proprio questo consente di considerare tutti i pianeti come strumenti del tempo, ovvero come parte dell'"orologio" che al contempo misura e detta la misura della vita del cosmo in tutte le sue dinamiche (cfr. *Phil.* 24 c 1-25 b 4, per il rapporto tra regolarità, misurabilità e limite).

Ciò rende però ancora più evidente la tensione prodotta da 40 a 7-d 5 (ma cfr. già 38 c 7-d 6), che sottolinea elementi di difformità nel moto planetario. Ora, il modello costruito dal demiurgo è di estrema semplicità (cfr. già 3a):

- La divisione del cerchio del diverso produce sette orbite attorno a uno stesso centro, la Terra.

- Non c'è alcun cenno a eventuali inclinazioni differenti per le diverse orbite (a parte l'inclinazione tra il cerchio dell'identico, l'equatore celeste, e quello del diverso, che traccia l'eclittica). Dunque, le orbite dei pianeti non sono solo concentriche, ma hanno anche la stessa inclinazione rispetto all'equatore celeste (cfr. anche 38 e 6-39 a 1).
- Ogni orbita ha lo stesso movimento che in principio era stato conferito al cerchio del diverso, dunque "verso sinistra" (ovest-est), mentre il cerchio dell'identico ha un moto in direzione opposta, "verso destra" (est-ovest).
- L'unico elemento di differenziazione tra i moti planetari sulle orbite riguarda le velocità relative dei pianeti (39 a 2-3). Queste difformità, tuttavia, non comportano reali irregolarità, perché Platone chiarisce che ciascun pianeta, pur volgendo lungo la propria orbita con una velocità propria, lo fa in modo regolare, producendo sempre gli stessi tempi di ritorno a un dato punto (39 c 5-d 2).

La struttura complessiva che si viene a produrre è rappresentata alla Tavola 7. Le condizioni dinamiche che regolano i movimenti delle orbite prevedono che la sfera esterna sia dotata di un movimento diurno regolare, per cui una stessa stella torna allo stesso punto alla stessa ora ogni giorno, mentre ciascun pianeta lo fa in un tempo molto più ampio. I due movimenti non sono però indipendenti, perché la sfera delle stelle fisse, nel suo volgere, "trascina" nel movimento diurno tutto ciò che è sotto di lei verso il centro e fino al centro, e questo consente che il Sole, trascinato in questo modo, produca il movimento diurno che regola, grazie all'interazione con la rotazione della Terra, l'alternarsi del giorno e della notte (cfr. anche 3e).

In queste condizioni, tuttavia, si pone un problema evidente: in cosa si differenzia il moto planetario da quello delle stelle? Platone è estremamente chiaro non solo nell'indicare che i pianeti hanno un moto più irregolare di quello delle stelle, ma anche nel menzionare almeno tre casi specifici di movimento apparentemente irregolare prodotto dai pianeti (*contra* Bowen 2002, p. 158, che assume invece un atteggiamento estremamente riduttivo nei confronti della complessità astronomica del modello platonico): il movimento talvolta contrario di Venere e Mercurio rispetto al Sole (cfr. 3c); il movimento a elica prodotto dai pianeti (39 a 4-b 2); il movimento retrogrado dei pianeti (40 c 5: ἐπαναϰυϰλήσεις; cfr. anche *Resp.* X 617 b 2 e Knorr 1990, p. 315), che si oppone ai loro regolari avanzamenti (προχωρήσεις) e che sembra essere alla base dell'immagine della danza dei corpi erranti e dei vari fenomeni che vengono contestualmente descritti (40 c 5-9), ovvero congiunzione (collocazione a una stessa longitudine celeste), opposizione (collocazione a longitudini celesti opposte) ed eclissi. Del resto, simili fenomeni sono evidenti a un'osservazione elementare del-

la volta celeste, e negarne l'esistenza comporterebbe il crollo di ogni possibilità di riscontro – e credibilità – per la struttura cosmologica che Timeo propone e, con essa, della funzione fondamentale che viene attribuita alla contemplazione del movimento astrale (47 a 4-b 3). Il problema che si pone è dunque radicale: in che modo Platone può aver conciliato, anche solo implicitamente, le due istanze finora emerse, quella del moto comunque regolare dei pianeti sulle rispettive orbite e le anomalie che esso comporta?

Una prima ipotesi (Cornford 1937, p. 108) insiste sul fatto che ciascun astro è, in quanto divino, dotato di un'anima, e in linea di principio è possibile che, grazie alla capacità motrice assicurata da essa, un astro possa deviare da un corso determinato per produrre specifici movimenti come quelli menzionati in precedenza. Non si tratta però di una soluzione vantaggiosa: in fondo, Platone finirebbe per trovare un *escamotage* metafisico per sanare una costruzione che egli stesso ha prodotto. D'altro canto, a più riprese (ad es. 38 d 6-e 1, 40 d 2-5) Platone sembra alludere a spiegazioni ulteriori, che vengono taciute per ragioni di opportunità. Uno strumento importante in questo senso è il riferimento alle eliche prodotte dai moti planetari (39 a 5-b 2), che è stato letto in modo efficace (benché necessariamente congetturale) considerando la combinazione del movimento di un pianeta sulla propria orbita in una data direzione e la sua interazione con il movimento dell'identico in direzione contraria (Vlastos 2005, pp. 55-7, Knorr 1990, p. 322, Gregory 2003a, pp. 11-2). Se da un lato il movimento di un pianeta sulla propria orbita procede lungo una circonferenza regolare, e lo fa molto lentamente perché l'intera rivoluzione viene completata in un lungo periodo siderale, dall'altro, facendo spostare il pianeta anche in funzione del movimento diurno dell'identico, che domina tutti gli altri, per ogni rivoluzione completa del cerchio dell'identico il pianeta produrrà ogni giorno una piccola spirale, che lo porterà nuovamente allineato alla circonferenza dell'orbita. Il percorso di un pianeta lungo la propria rivoluzione *apparirà* così irregolare, composto da tante piccole spirali quanti sono i giorni che il suo periodo di rivoluzione comprende. Il difetto di questa lettura consiste nell'incapacità di spiegare *tutti* gli spostamenti anomali dei pianeti (anche escludendo l'anomalia "in profondità", ovviamente), che si differenziano tra loro più di quanto l'interazione tra due movimenti semplici possa giustificare (cfr. i dubbi espressi già in Vlastos 2005, pp. 59-61, e Knorr 1990, pp. 315-6). In queste condizioni, la via interpretativa più cauta consiste nel limitarsi a ipotizzare che Platone fosse (o ritenesse di essere) in grado di suggerire un possibile metodo di spiegazione per la complessità del moto planetario, un metodo basato sull'idea, sottesa alla sezione, per cui i movimenti complessi dei pianeti debbano essere considerati regolari attraverso la loro "scomposizione" in un numero

maggiore di movimenti circolari e regolari. E probabilmente è proprio questa la grande acquisizione metodologica dell'astronomia platonica, un'acquisizione che sarà cruciale, pur nel quadro di uno sviluppo tecnico, osservativo e metodologico estremamente forte, per l'intera tradizione astronomica greca. Ciò non implica né assumere che Platone voglia in questo passo alludere a un modello più complesso (come quello a sfere omocentriche di Eudosso di Cnido: cfr. Aristotele, *Metaph.* XII 8, 1073 b 17-32), né che la famosa narrazione di Simplicio (*Cael.* 488, 18-25), per cui Platone avrebbe commissionato a Eudosso la soluzione dei problemi posti dal moto planetario, sia affidabile (anzi, il contrario è stato ben argomentato da Zhmud 1998; in qualche modo a sostegno della storiografia tradizionale si è invece espresso Gregory 2003a). Il punto è più generale, perché, indipendentemente dal modello complessivo sottostante al racconto di Timeo, Platone sembra aver colto due esigenze metodologiche fondamentali: in primo luogo, la necessità di costruire modelli cosmologici basati su specifici assunti metafisici (in particolare, la perfezione e la regolarità dei movimenti degli astri) in modo tale da giustificare i fenomeni; in secondo luogo, la possibilità di realizzare questa operazione producendo ipotesi geometriche basate sull'interazione tra una molteplicità di movimenti circolari (cfr. anche Vitrac 2006, pp. 15-20, e Bodnár 2021, partic. p. 126).

e) **39** c 1-5, **40** b 8-c 3. Rimangono ancora due problemi più specifici e tra loro connessi. Il contenuto di 39 c 1-5 è a prima vista chiaro: il giorno è determinato dal volgere dell'orbita dell'identico («l'unica e più saggia rivoluzione»), il mese da quello della Luna, l'anno da quello del Sole. Tuttavia, affermare che il giorno è determinato dal volgere dell'orbita dell'identico è non solo incoerente con la centralità del Sole nelle righe subito precedenti, a cui questa descrizione è esplicitamente legata, ma produce anche una rappresentazione superficiale, che tenderebbe a sovrapporre in modo indebito giorno siderale e giorno solare (Vlastos 2005, pp. 100-1, Bodnár 2021, pp. 122-6). La distinzione non è davvero esplicita nella formulazione di Platone (un tentativo di farla emergere in Bodnár 2021, pp. 123-4), e la traduzione che propongo mi pare la più lineare, ma ciò non implica né che Platone sia inconsapevole del problema, né che lo lasci volutamente da parte: dire che il Sole (39 b 4-c 1) consente l'illuminazione del volgere dell'identico e *per questo* l'orbita dell'identico si prefigura come giorno e notte già implica, a una lettura rigorosa, una distinzione tra i due periodi.

Il secondo problema riguarda invece la percezione del giorno e della notte rispetto alla Terra per come descritta a 40 b 8-c 3. Il testo stabilito da Burnet, che, stampando ἰλλομένην, rappresenta la Terra come in movimento rotatorio attorno all'asse del cosmo, è stato spesso rifiutato a favore di εἱλλομένην, secondo cui la Terra sarebbe «stretta» attorno all'asse del cosmo. La tradizione medievale è sostanzialmente

bipartita ed entrambe le lezioni hanno il sostegno della tradizione indiretta. In questo quadro mi pare però fondamentale la testimonianza di Aristotele (*Cael.* II 13, 293 b 30-2), che attribuisce a Platone, con un'esplicita menzione del *Timeo* e l'impiego del verbo ἴλλεσθαι, l'idea per cui la Terra, trovandosi al centro del cosmo, ha un movimento rotatorio. Come già notato da Cornford 1937, pp. 120-32, a favore di questa lezione gioca anche un ragionamento cosmologico più ampio. Se il movimento dell'identico, che determina l'alternarsi di giorno e notte, percorre per intero tutto il cosmo (cfr. 3a), esso coinvolge *tutti* i corpi celesti fino al centro dell'universo, ovvero fino alla Terra. In questa condizione, se la Terra fosse di per sé ferma (o peggio, secondo la lezione εἱλλομένην, «stretta attorno all'asse del cosmo»), trascinata con il Sole dal movimento diurno, essa ruoterebbe nella stessa direzione del Sole e in nessun modo sarebbe possibile preservare l'alternanza del giorno e della notte: a essere illuminata sarebbe sempre la faccia della Terra che fin da principio è stata esposta al Sole e che, nella rotazione, rimarrebbe disposta verso di esso. Questo effetto paradossale può invece essere evitato attribuendo alla Terra un movimento di rotazione nella stessa direzione dei pianeti, dunque contrario a quello delle stelle, che annulli il trascinamento da parte della sfera esterna. In altri termini, la Terra rimane *virtualmente* immobile (il che elimina ogni problema di coerenza rispetto ad altri passi, ad es. *Phaedr.* 247 a 1-2), ma ciò dipende dall'annullarsi reciproco di due movimenti opposti, quello di trascinamento delle stelle e quello, intrinseco, della Terra. Ciò ha peraltro il vantaggio di attribuire alla Terra un movimento proprio, funzionale alla sua descrizione come divinità generata (40 c 2-3), dunque come vivente animato.

Nota tecnica 4: 46 a 2-c 6

L'ottica platonica è di natura geometrica nella misura in cui, grazie alla teoria della visione proposta a 45 b 4-46 a 2, è legittimo spiegare il fenomeno in termini di riflessione di segmenti secondo differenti assi. In particolare (46 a 2-b 3), il flusso igneo emesso da un oggetto e quello emesso dagli occhi convergono verso la superficie riflettente: il flusso igneo è riflesso dalla superficie in funzione di un angolo determinato dall'inclinazione della superficie stessa, e così va a incontrare il flusso emesso dagli occhi. Ora, secondo questa spiegazione generale, l'effetto della riflessione è soggetto a un grande numero di deformazioni dipendenti dalla conformazione della superficie che riflette. In condizioni basilari, per cui un oggetto è riflesso da una superficie piana, per quanto l'immagine riflessa possa essere fedele all'oggetto essa prevedrà almeno un'alterazione, ovvero il ribaltamento sinistra-destra. Ecco perché Platone insiste su questo caso esemplare, che implica che la parte destra dell'oggetto visto appaia a sinistra, come nel-

la Tavola 8. L'esempio considerato da Platone è quello di un volto (46 b 2) che si riflette in una superficie liscia, ad esempio uno specchio piano. Il volto sarà riflesso in modo fedele, ma il flusso così prodotto avrà, *rispetto all'osservatore*, almeno un carattere che lo differenzierà da quello emesso dall'oggetto: le parti originariamente a destra risulteranno a sinistra, e viceversa. Se poi lo specchio viene incurvato, le linee rette secondo cui procedono la vista da un lato e le proiezioni dell'oggetto visto dall'altro cambiano angolo di riflessione, il che, al variare dell'incurvatura, può portare a ottenere o un'immagine non invertita o, al contrario, un'immagine ribaltata.

Nota tecnica 5: 53 c 4-56 c 7

I quattro elementi sono identificati con altrettanti solidi regolari; a essi se ne aggiunge un altro, il dodecaedro, che però non corrisponde ad alcun elemento. Ciascun solido è tuttavia ridotto alle sue componenti, ovvero le sue facce, e queste a loro volta sono ridotte a oggetti geometrici ancora più elementari, ovvero due tipologie di triangolo rettangolo, in particolare l'isoscele e lo scaleno. In questa nota verranno fornite indicazioni sulle costruzioni geometriche che Platone sottintende, accenna o descrive; cfr. in merito anche Vitrac 2006, pp. 34-9.

a) 54 b 4-5: il triangolo che «ha sempre il quadrato del lato maggiore triplo del quadrato del lato minore» è il triangolo rettangolo scaleno (per ciò che segue cfr. Tavola 9). Il triangolo rettangolo scaleno abc, raddoppiato lungo il cateto maggiore, produrrà un triangolo equilatero. Di conseguenza, considerando il cateto minore a, l'ipotenusa avrà valore 2a (perché nel raddoppiamento il cateto produrrà la base del triangolo equilatero, che dovrà essere uguale all'ipotenusa). Ora, per il teorema di Pitagora, si avrà:

$(2a)^2 = a^2 + b^2$
$(2a)^2 - a^2 = b^2$
$4a^2 - a^2 = b^2$
$3a^2 = b^2$
$\sqrt{3}a = b$

Il rapporto tra ipotenusa e cateto maggiore sarà $\sqrt{3}$. Dunque, per $a = 1$, i tre lati saranno: ipotenusa 2, cateto minore 1, cateto maggiore $\sqrt{3}$. Elevando al quadrato i due cateti si otterrà quindi che il quadrato del maggiore è triplo del quadrato del minore.

b) 54 d 5-55 a 4: vengono costruiti il triangolo equilatero e il primo solido, il tetraedro. Il primo genere ha come elemento il triangolo rettangolo scaleno: a essere composti sono sei triangoli elementari, uniti a due a due lungo l'ipotenusa (Tavola 10). Il triangolo ottenuto è equilatero perché ogni lato è prodotto dalla somma di due cateti maggiori del triangolo rettangolo scaleno di partenza. La ragione per cui

Timeo compone in questo modo l'equilatero e non, seguendo un metodo più semplice, congiungendo i cateti maggiori di due scaleni rettangoli, è stata ben individuata da Lloyd 2006 (*contra* Cornford 1937, pp. 234-8), che ha sottolineato come solo questa struttura consenta di attribuire a ogni equilatero e ai solidi che da esso derivano una forte simmetria interna (ma non mi pare che ciò risolva tutti i problemi del passo: cfr. partic. la nota a 57 c 6-d 6).

Unendo quattro triangoli equilateri si ottiene il tetraedro. L'angolo solido subito maggiore del più ottuso angolo piano è l'angolo piatto (180°): poiché in un triangolo equilatero ogni angolo misura 60°, tre angoli della composizione produrranno un angolo piatto. Formare quattro angoli piatti vuole dire dunque comporre quattro triangoli equilateri, e il solido risultante sarà evidentemente una piramide a base triangolare (tetraedro), le cui facce sono tutte triangoli equilateri (Tavola 11). Una proprietà del tetraedro è dividere in due volumi uguali la sfera in cui è iscritto. In termini numerici, il tetraedro è composto da quattro triangoli equilateri, ciascuno dei quali è composto da sei triangoli rettangoli scaleni, per un totale di ventiquattro scaleni.

c) 55 a 4-8: il secondo solido è l'ottaedro (Tavola 12). La composizione dei triangoli equilateri a partire dagli scaleni rettangoli rimane identica alla costruzione precedente; ciò che cambia è il numero di angoli solidi prodotti, dunque anche il numero dei triangoli equilateri coinvolti nella costruzione, che stavolta sono otto; se ciascun equilatero è composto da sei scaleni rettangoli, il totale degli scaleni dell'ottaedro regolare sarà quarantotto.

d) 55 a 8-b 3: il terzo solido è l'icosaedro (Tavola 13). Ancora a partire dai triangoli equilateri ottenuti dalla composizione di sei scaleni rettangoli, si produce un icosaedro; se ciascuno dei venti triangoli equilateri che il solido comprende come facce conta sei scaleni, il solido è costituito da centoventi (due volte sessanta) scaleni e conterà dodici angoli solidi.

e) 55 b 3-c 4: il quarto solido è il cubo, per costruire il quale il demiurgo si serve dell'altro triangolo elementare, l'isoscele rettangolo: conducendo quattro triangoli isosceli in modo tale che i vertici (corrispondenti all'angolo retto) coincidano, si produrrà un quadrato avente per lato la base del triangolo (Tavola 14). Componendo otto quadrati si ottiene il quarto solido, il cubo, che corrisponde alla terra e comprende ventiquattro triangoli elementari (isosceli rettangoli) e otto angoli solidi (Tavola 15). La terminologia impiegata da Platone non è quella che poi diverrà canonica con Euclide. Il caso più eclatante in questo senso è quello del quadrato: nel lessico euclideo il termine τετράγωνον designa direttamente il quadrato, mentre Platone usa la più precisa perifrasi ἰσόπλευρον τετράγωνον. Ciò consente a Platone di stabilire comunque una continuità strutturale tra i quattro elementi, perché,

indipendentemente dalla figura che ne costituisce le facce (il triangolo nei primi tre, il quadrato nel quarto), le facce sono ἰσόπλευρα, quindi il quadrato sarà in primo luogo considerato come una specie del genere dei solidi equilaterali.

Nota tecnica 6: **78** b 2-d 2 (cfr. Tavola 16)

L'immagine proposta da Timeo per descrivere la costruzione delle parti superiori degli apparati respiratorio e digerente è oscura di per sé e per il ricorso a immagini tratte dalla pesca e dalla produzione delle nasse. La ricostruzione generalmente accolta è quella proposta da Cornford 1937, pp. 308-12, il quale, come ben sottolineato in contributi recenti (partic. Pelavski 2014, pp. 65-6), vincola però in modo eccessivo la descrizione all'immagine dello strumento per la pesca (il κύρτος), che egli identifica con una nassa disposta a canestro. In realtà ciò che Timeo vuole sottolineare è una generica analogia fra la trama di uno strumento per la pesca e la sua funzione – in particolare, la sua capacità di incanalare un contenuto ma consentire anche il filtraggio all'esterno grazie alla trama – e caratteri generali dell'apparato descritto. Un'ulteriore cautela da applicare in questa analisi è legata alla comparazione con la visualizzazione e la conoscenza che abbiamo delle vie aeree e dell'esofago: benché la struttura ricostruita sia *grosso modo* simile a quella che un lettore odierno può immaginare, Timeo non è interessato a fornire dettagli sulle dimensioni delle cavità e – aspetto cruciale – non sta producendo qui tessuti muscolari, ma un organo interamente mobile, composto da una trama di aria e fuoco che, pur soggetti a costante movimento, grazie a un equilibrio dinamico mantengono in funzione i canali descritti. Letture del meccanismo sono proposte da Joubaud 1991, pp. 64-73, Pelavski 2014 e Betegh 2021b, pp. 249-51, ma in alcuni dettagli (in particolare circa momenti di biforcazione) propongo una lettura lievemente diversa dalle precedenti.

La divinità intreccia un contenitore racchiuso da una trama fitta e di forma approssimativamente cilindrica (78 b 3-4); l'imboccatura prevede due uscite distinte come colli di un contenitore (78 b 4-5, cfr. A nella Tavola 16; con «collo» ho tradotto ἐγκύρτιον); continuando a tessere uno di questi colli, questo viene ulteriormente biforcato verso il basso (78 b 5-6; B nella Tavola 16). Dunque, il modo migliore per visualizzare la struttura fin qui ottenuta è quello di una X, con due biforcazioni: quella verso l'alto, la prima prodotta, è formata dai due colli, mentre la seconda è il risultato dell'ulteriore biforcazione ottenuta continuando a intrecciare uno dei due colli verso il basso. A questo punto la divinità procede alla produzione del corpo della nassa, che viene quindi progressivamente tessuta dall'alto lungo la biforcazione prodotta verso il basso (78 b 6-7, C nella Tavola 16; si noti, a sostegno di questo duplice sviluppo, che Timeo parla di τὰ ἔσχατα, non di τὸ ἔσχατον),

e lo fa servendosi del fuoco per riempire l'interno e dell'aria per costituire lo strato verso l'esterno (78 b 7-c 2). A questo punto una simile struttura viene adattata al corpo umano, già provvisto (nella rappresentazione narrativa) di scheletro, carni, testa e bocca: il collo che era stato completato verso il basso con una biforcazione è introdotto nella bocca (A1 nella Tavola 16), mentre le due parti risultanti dalla biforcazione verso il basso scendono una di fianco all'altra, l'una fino ai polmoni a formare i canali respiratori, l'altra fino alla cavità addominale, a formare l'esofago (78 c 4-6). L'altro collo verso l'alto viene a questo punto a sua volta biforcato, e i due dotti terminali sono inseriti nelle narici (78 c 6-7; A2 e D nella Tavola 16). In questo modo si crea una comunicazione tra i due colli alla loro giuntura, il che consente, come esplicitamente indicato da Timeo, che l'ostruzione dell'uno possa essere compensata dalla presenza dell'altro (78 c 7-d 1).

Tavole

Tavola 1

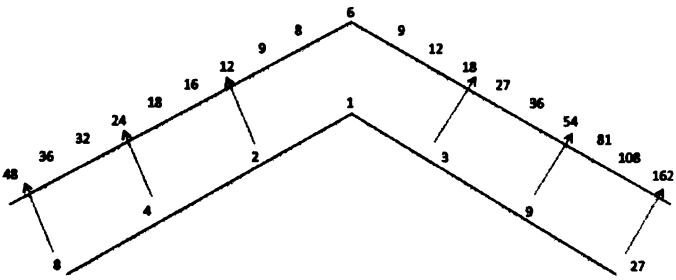


Tavola 2

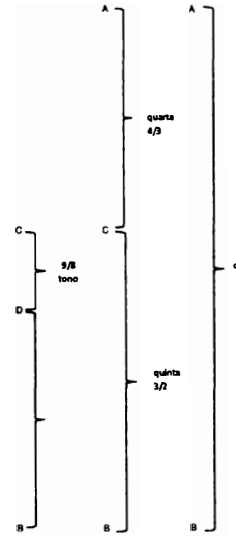


Tavola 3

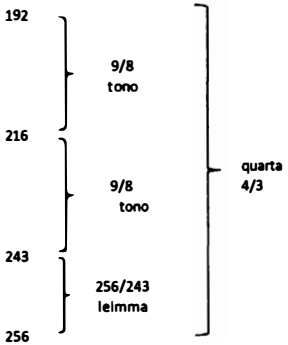


Tavola 4

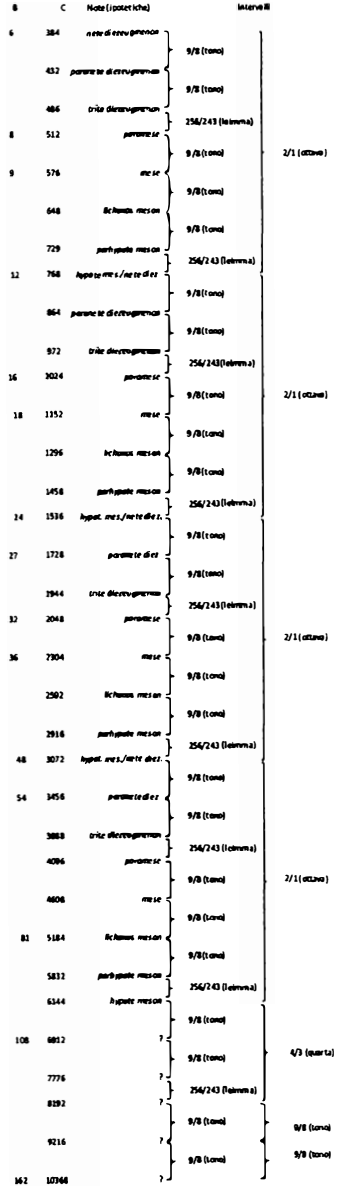


Tavola 5

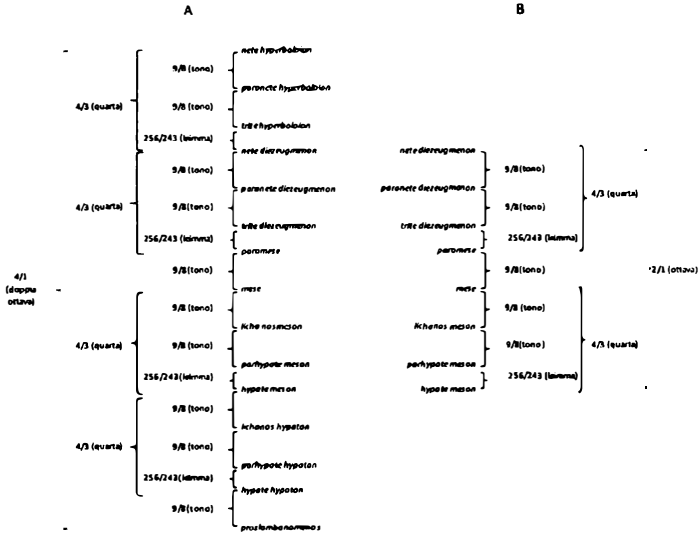


Tavola 6

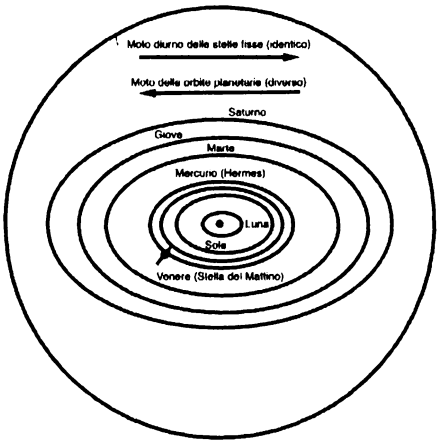


*Tavola 7**

* L'inclinazione delle orbite planetarie è stata eliminata per favorire la visualizzazione.

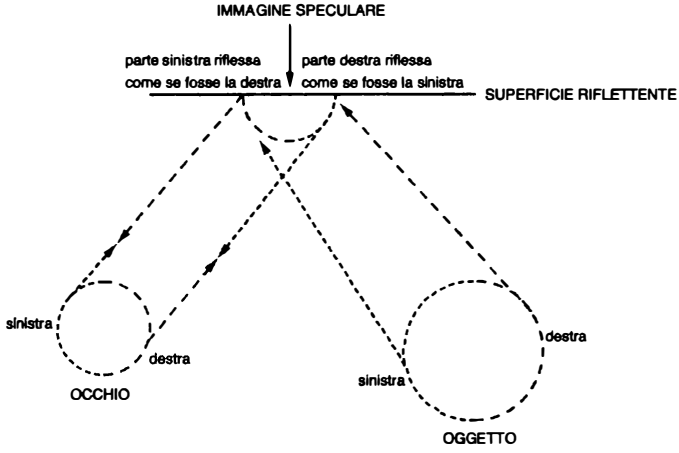


Tavola 8

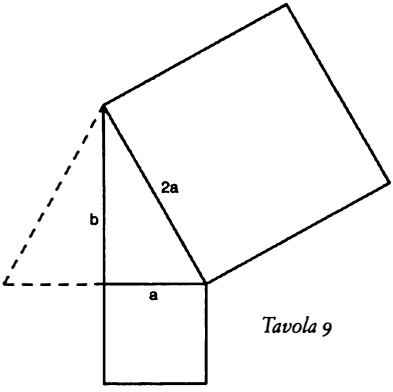


Tavola 9

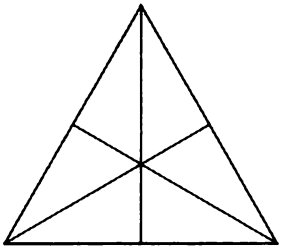


Tavola 10

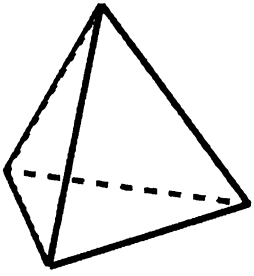


Tavola 11

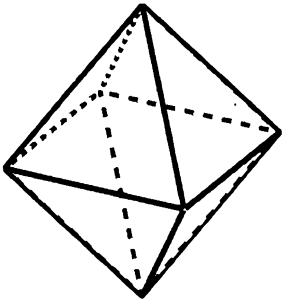


Tavola 12

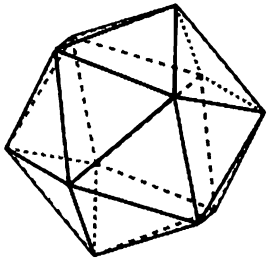


Tavola 13

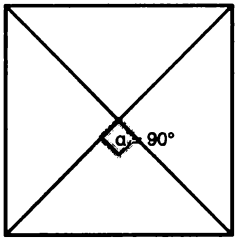


Tavola 14

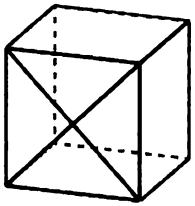


Tavola 15

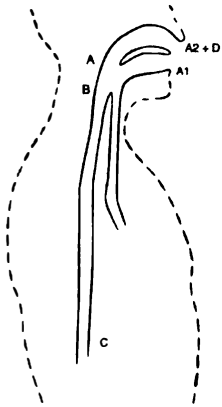


Tavola 16

INDICI

Avvertenza

Nell'Indice dei nomi antichi e in quello dei principali termini greci sono riportati solo i nomi antichi (a esclusione di "Platone" e "Timeo"), e soltanto nel caso in cui non siano accompagnati da un passo (in questo caso, ved. l'Indice dei passi citati), insieme a termini correlati (non sono indicizzate le occorrenze dei nomi presenti nella traduzione e negli apparati) e alcune nozioni fondamentali espresse in termini greci (o traslitterati nell'Introduzione e nel Commento; per ragioni di spazio non sono indicizzate le relative forme tradotte), a esclusione delle occorrenze nel testo e nei lemmi del Commento.

Nell'Indice dei passi citati sono riportati tutti i passi tranne i lemmi del *Timeo* presenti nel Commento (e i passi compresi nei medesimi lemmi) e i passi di tradizione indiretta contenuti nell'edizione critica. Sono indicate le opere o le edizioni di riferimento solo nel caso in cui possano sussistere ambiguità. I passi di Platone, Aristotele e Plutarco sono riportati sinteticamente solo con l'indicazione di (eventuale) libro, pagina e lettera, omettendo le righe.

INDICE DEI NOMI ANTICHI

Accademia, Accademico XIII, XXXIX-XL, LXXIV, C, CXXVII-CXXVIII, CXXXII, CXCV, 223-5, 296, 444, 460, 463
Adimanto (personaggio della *Repubblica*) XXV
Adrasto di Afrodisia CXXXI, 459
Alcibiade XX, XXIII
Alcinoo CXXXI, 402
Amasi 236
Amelio 285
Aminandro XXVII, 235-6
Anassagora L, CXXVI
Antioco di Ascalona XIV
Ario Didimo CXIX
Aristofane (commediografo) XXIV
Aristofane di Bisanzio XVII
Aristotele XXXV, XLI, LIV, XCVIII, CXX-CXXI, CXXVIII-CXXIX, CXXXVI, CXXXIX, CXLI, CXLV, 346, 375
Arpocrazione LXXIX, CXXXI
Atanasio CXXXVI
Ateniese (personaggio delle *Leggi*) LXIII, LXVIII, LXXXV, CVI, CXIX, 239
Atlantide XXII, XXVI-XXVII, XXXI-XXXII, 229, 231, 240-1
Attico (filosofo platonico) CIII, CXXXI
Bacchilide 235
Basilio di Cesarea CXXXVI-CXXXVII
Boezio CXXXIX
Calcidio XIII, CXXXVIII-CXL, CLXXXIV, CXCVIII, CCII, 227, 241, 260, 273, 317, 326-7
Carmide 234, 405
Cefalo (personaggio della *Repubblica*) XXV
Cicerone CXXVIII-CXXIX, CXCVII-CXCVIII, CCII, 273, 296, 298
Clemente di Alessandria CXXXVI-CXXXVII
Corpus Hippocraticum 420, 427, 429
Crantore CXXVII-CXXVIII, 463
Crizia (personaggio del *Timeo*) XVI, XVIII-XXIII, XXV-XXXII, CVII, CXXII-CXXIII, CCXXII, 224-5, 229-39, 241-4, 260, 291, 453-4
Crizia il vecchio XXVII-XXVIII, XXXI, 235
Democrito CXLIII-CXLIV, 325, 357, 364, 394
Dercillide XX, 224
Diocle 429
Diotima XXI, CXXI
Dropide XXII, XXVII

Empedocle XVI, XX, L, LXXIII, LXXXVII, 224, 272, 314, 409
Eraclito CXXIV
Eratostene di Cirene 460
Ermocrate (personaggio del *Timeo*) XVI, XIX, XXII-XXIII, XXV-XXVI, 224-5, 232-3, 291
Esiodo XXVII-XXVIII, XXXI, XLIX, 299
Euclide (matematico) 475
Eudemo di Rodi CXXIX
Eudoro di Alessandria CXIX, CXXIX, CXXXI-CXXXII
Eudosso di Cnido CXXVIII, 254, 472
Eusebio di Cesarea CXXXVI

Filolao XX, 224
Filone di Alessandria CXXIX-CXXX, CXXXVI
Filopono, Giovanni CXXXII-CXXXIII, 364

Galeno CXXXI, CXCVII, 414, 434
Giustino CXXXVI-CXXXVIII
Glaucone (personaggio della *Repubblica*) XXV
Gregorio di Nissa CXXXVI-CXXXVII

Ireneo di Lione CXXXVI-CXXXVII

Kallipolis XV, XIX, XXIII, XXV, XXVII-XXVIII, XXX-XXXI, CXXII, 227-32, 236, 238-9, 243, 440

Locri XX-XXI, XXIII, XXXIII, 225, 232-3

Macrobio CXXXIX
Marino CXXXV

Numenio CXXXIII-CXXXV

Omero XXVII, XXXI, LXXIII, 235
Origene CXXXVI-CXXXVII

Parmenide (personaggio del *Parmenide*) XL
Pindaro LXXIII, 235
Pisistrato 235
Pitagora, Pitagorismo XV-XVI, XX-XXI, CXIV, CXVII, CXLII, CXLIV, 225, 393, 420, 474
Plotino XLV, CXXIX, CXXXI, CXXXIII-CXXXV, CXL
Plutarco di Cheronea LXXVI-LXXVII, LXXIX, CII, CXXXI-CXXXIII, CXCVII, 254
Polemarco (personaggio della *Repubblica*) XXV
Porfirio 285
Prassagora 417
Proclo CXXXV-CXXXVI, CXL, CXCVI-CXCVIII, 233, 237, 241-2, 244-5, 248, 260, 273, 281, 289, 296, 309
Pseudo-Timeo XX, 223, 225

Sais XXVII-XXVIII, 236, 238
Senocrate XXXV, CXXVII, 280
Severo (filosofo platonico) LXXIX, CXXXI, 464
Simplicio 273, 289, 367-8
Socrate (filosofo) 313
Socrate (personaggio dei dialoghi) XV, XIX-XXVIII, XXX-XXXII, XXXVI-XXXVII, XXXIX-XL, L, LXXXIII, CXIII-CXIV, CXXIV-CXXVI, CCXXII, 223-7, 229, 230-4, 236, 238-9, 242-4, 260, 262, 318, 343, 357
Solone XXII, XXVI-XXIX, XXXI, 225, 229-30, 233-6, 238-9
Sosicrate 285
Speusippo XXXV, CXXVII-CXXVIII
Stobeo, Giovanni CXIX, 227, 289, 327, 388-9, 455

Straniero di Elea (personaggio del *Sofista* e del *Politico*) XXI, LVI

Tatiano CXXXVI
Tauro CXXIX, CXXXI, CXXXIII, 245
Teodoro di Soli CXXIX
Teofilo CXXXVI
Teofrasto CXXIX
Tertulliano CXXXVI
Theuth 234, 238
Tolemeo, Claudio 273, 296
Trasimaco (personaggio della *Repubblica*) XXV

Zalmossi 234
Zeus XXXII, L, 236-7

INDICE DEI PRINCIPALI TERMINI GRECI

αἴσθησις LXXXIX, 310
αἰτία LXXXIV, 261, 370
αἴτιον XXXIX, LXXXII-LXXXIII, 261
αἰών, αἰώνιος LXXII-LXXIV, CXVII, 287
ἀνάγκη XLVIII, LXXXIV, LXXXVII, 252, 303, 321, 359, 412, 431
ἀνωμαλία, ἀνωμαλότης CI-CII, CCXX
ἀρετή LXIV, CXIII, CXV
ἀριθμός LXXIII, CIV, 271, 354
ἀρχή XLI-XLII, L, LXVIII, 253, 326, 353, 359, 409
ἀταξία CCXVII-CCXVIII

βούλησις LXXIX, CXV

γέγονε(ν) XLI-XLII, CCXIX, 245-6, 253, 349-50, 422, 455
γένεσις XXXIV, XXXIX, LXVIII, C-CI, CVI, CXVIII, CCXVII-CCXVIII, 253, 322, 448
γένος LXVI, CVI, 294, 340, 372, 429
(τὸ) γιγνόμενον XXXIV, XXXVIII, XLI-XLIII, LXV, LXXIX, CI, CXLV, CCXVIII, 247, 283, 330

δημιουργός XXXIII, XLIII, L, CXXV, CCXVII, CCXIX, 249, 299
διδασκαλίας χάριν XXXV, XLV, LX, CIV, CXXVIII
δόξα XXXVII, LXIX, LXXXIX
δύναμις CI, CCXIX, 251, 270-1, 325, 328, 336, 352, 460

ἕδρα LXXXIX, XCIV-XCV, 347
εἶδος XXXVII, LXXIV, LXXVII, C, 278, 294, 335, 340, 372, 392-3, 400-1, 429
εἰκών LV, LVIII, CCXX, 256, 350
εἰκώς, εἰκός XLVI, XLVIII, CCXVII, CCXIX-CCXX, 256-7, 277, 297, 329, 359, 365, 407
ἐκμαγεῖον XCV, XCIX, 336
ἐπισκευαστὴ ἀθανασία LXXIX
ἐπιστήμη XXXVII, LXIX, LXXXIX, CXV, 324
εὐδαιμονία CXV, CXVIII

ζῷον LIII, LV-LVII, LIX, 246, 450

ἰδέα LIV, 251, 278, 294-5, 316, 338

καθ' αὑτό XXXVIII-XXXIX
κίνησις LVI, LXVIII
κόσμος CXXXII, 238, 253-4, 295, 354
κύρτος CXI, 476

λογισμός XLVIII, LXXXIX, CXXXV, 263, 348
λόγος XXXIII, XLVI, XLVIII-XLIX, LXXII, LXXXIV, CXXVI, CCXIX-CCXX, 234, 236, 243, 257, 279, 297, 329, 415

μήτηρ XCV
μίμημα XCVII, CI, 296, 335-6
μίμησις LV, CXXV
μορφή CII, 335
μῦθος XXIX, XLVI, XLVIII-XLIX, CCXIX-CCXX, 234, 236, 243, 256-8, 277, 365

νόησις XXXVII, LXXXIX
νοῦς LI, LXIII, LXXXV, CXXVI, 264-5, 294

οἰκειοπραγία XXIV, XXVIII
ὅλον LV, 258, 268, 273
ὁμαλότης CCXX
ὁμοιότης CCXX-CCXXI, 262, 421
ὁμοίωσις CXVIII, 438
(τὸ) ὄν XXXVII-XXXVIII, XLI, XLIV, LVI-LVII, LXV, LXXIII, C, 247-8
οὐσία LIX, LXV, LXXII, 232, 278, 285

πάθημα, πάθος LXXXI, 285, 304, 310, 352, 381
πανδεχής XCIII, 337, 340-1
παντελῶς, παντελής XXXVII-XXXVIII, LVI-LVII, LIX
παράδειγμα XXVII, XLIII, CI, 251
πατήρ XLIV-XLV, CXXX, CXXXIII, 254
περίοδος CXVIII, 319, 374, 428
πλανωμένη (αἰτία) LXXXIV
ποιητής XLIV-XLV, CXXX, CXXXIV, 254, 455-6
πρόνοια 313

στοιχεῖον LXXXVIII, 325
συγγένεια CXVIII, 444, 454
συμμετρία CXIII, CCXXI, 390
συναίτια LXXXII
σωματοειδής CXII, CCXXI, 269, 276, 323, 340

τέλος LXXXIII, CXX, 448, 454
τέχνη XLIV, LXXXV, 254, 265
τοιοῦτον XCI, 330-3, 335, 341, 349
τόπος LXXXIX, XCV, XCVIII, C
τύχη LXXXV

ὕλη XCVIII, C, CII
ὑποδοχή LXXXVIII, CCXXI, 328

φιλοσοφία, φιλόσοφος CCXXII, 228, 232, 320, 440
φρόνησις, φρόνιμος XXVIII, XLVII, LVI, 262, 386-7, 439
φύσις XVI, XXI, L, LXXXI, LXXXIX, CXVIII, 223, 227-8, 243, 301, 328, 336, 370

χρόνος LXX, LXXII, LXXVII, 303, 333
χώρα LXX, LXXXIX, XCIV-XCV, XCVII-CI, CXLVII, 327, 346-7
χωρίς XXXIX-XL

ψυχή LVI, 401, 409

INDICE DEI PASSI CITATI

Albino *Prologus* 3, 148, 19-37: XVI
Anonimo *In Theaetetum* 3, 28-37: XVII
Antigono di Caristo (Dorandi) fr. 39: CXCV
Archita (Huffman) fr. 1: 393, 464
Aristosseno *Elementa harmonica* (Da Rios) 23, 22-32: 466
Aristotele
De anima I 2, 404 b: 314; I 3, 406 b-407 b: 443; II 7, 419 a: 395; II 8, 419 b-420 b: 393; II 10: 389
[*De audibilibus*] 800 a: 393
De caelo I 10, 279 b: LXXVI, LXXIX, CXXVIII; I 10, 279 b-280 a: CXXVIII; I 10, 280 a: LXXVI; II 13, 293 b: 473
De generatione animalium IV 786 b-787 a: 464
De generatione et corruptione I 2, 315 a: 407; II 1, 329 a: XCIII
De partibus animalium I 1, 642 a: LXXXVII; III 5, 669 a: 403; III 14, 675 a: 407
De respiratione 472 b-473 a: 419
De sensu 437b: 314; 448 a-b: 420
Ethica Eudemia I 8, 1218 a: LXXIV; VIII 3, 1248 b-1249 a: 440
Ethica Nicomachea X 7, 1177 b: CXXII
Historia animalium III 2-3: 417
Metaphysica I 5, 986 a: LVI; I 6, 987 b: XCIX, CXXIV; I 9, 991 a: LIV; I 9, 991 a-b: 337; V 5, 1015 a: LXXXVI; XII 8, 1073 b: 472
Physica III 4: 274; IV 2, 209 b: XCVIII, 341; IV 2, 209 b-210 a: XCIX; IV 6-7: 274; VIII 1, 251 b: 286
Politica II 12, 1274 a: 232; III 17, 1288 a: 323
[*Problemata physica*] XIX 8: 464; XIX 12: 464; XIX 13: 464; XIX 26: 464; XIX 33: 464; XXX 1, 953 a: 432
Attico (des Places) fr. 1, 1: 223; fr. 4, 63-4: LXXIX; fr. 12: CXXXIII; fr. 14: 301; fr. 19: LXXVI; fr. 23: CII, CXXXII; fr. 25: LXXIX; fr. 31: LXXVII; fr. 32: LXXIX; fr. 34: LVIII

Calcidio *In Timaeum* 317, 15-22: XIII
Cicerone
Academica posteriora I 17: XIV
De finibus bonorum et malorum II 15: XIII, CXCVIII

De natura deorum I 30: XIV; II 138: 417
Clemente di Alessandria *Protrepticus* 6, 68: CXXXVII
Corpus Hippocraticum
De morbo sacro VI 368, 10: 432
De natura hominis 4: 429
De prisca medicina 22: 420
Epidemiae VI 8, 31: 432
Crantore (Mette) fr. 9: CXXIX

Democrito (DK) A 1: LXXXIV; A 135: CVII
Diogene Laerzio *Vitae* III 37: XVII; III 49: XVI; III 52: XVI; III 60: XVII, 223; III 61: CXCV; III 61-2: XVII; III 66: CXCV; III 67-77: CXXXI; IX 45: LXXXIV

Empedocle (DK) A 86: 314; B 28: LXII; B 29: LXIII; B 100: CX
Eraclito (DK) B 119: CXVIII, 444
Erodoto II 172: 236; II 177: 236
Esiodo *Theogonia* 127: 254
Euclide *Elementa* I def. 5: 359; I def. 15: 273; VIII 19: 460; XI def. 1: 358
Euripide *Bacchae* 925-31: 347

Filolao (Huffman) fr. 6a: 463; A27: 428; A28: 428
Filone di Alessandria *De opificio mundi* 7: CXXX; 8-9: CXXX; 19-20: CXXXI

Galeno
De placitis Hippocratis et Platonis (De Lacy) VIII 5, 13: 398; VIII 6, 57: 398; VIII 8, 14-23: 402
De usu partium VI 16: 417
In Timaeum (Schroeder) 10, 25-13, 7: 416

Marino *Vita Procli* 38: CXXXV

Nicomaco *Arithmetica introductio* II 73, 1-74, 15: 459; II 126, 12-5: 459
Numenio (des Places) fr. 8, 13: CXXXVII; fr. 11: CXXXIII; fr. 12: CXXXIII; fr. 15: CXXXIII; fr. 16: CXXXIII-CXXXIV; fr. 17: CXXXIII; fr. 19: CXXXIII; fr. 20: CXXXIII; fr. 21: CXXXIV

Omero
Ilias I 2: 323
Odyssea I 1: 323; I 54: 254
Orphicorum fragmenta (Kern) fr. 288 c: CXVII

Pappo *Synagoge* III 18: 459
Parmenide (DK) B 8, 5: 288; B 8, 42-4: LXII
Pindaro *Fragmenta* (Snell – Maehler) 131 b: CXVII
Platone
Apologia 22 e-23 c: 231; 25 e-26 a: CXV
[*Axiochus*] 370 c: 319
Charmides 156 d-157 c: 234; 157 e: 234; 161 b: 405; 164 d: 405
Cratylus 388 e-389 a: 418; 411 e-412 a: 405
Critias 106 a-b: 454; 108 c: 241; 108 c-d: 234; 109 c-d: 238; 109 d: 234, 237; 111 a-b: 234; 115 b: 233; 121 c: XXXII
[*Epinomis*] 981 b-982 a: 294, 364; 986 a-987 d: 291, 319; 986 c-d: 292; 988 b-d: 297; 988 e-990 b: 302
Euthydemus 287 d-e: 264
Gorgias 454 b-461 c: 322; 454 c-d: 343; 462 c-463 c: 232; 464 a-466 a: CXIII; 465 c: 271; 467

c-468 c: CXV; 472 b: 444; 492 d-497 b: 308; 492 e-497 d: 389; 493 b: 311; 503 c-504 a: 250; 503 d-504 a: LI; 509 e: CXV; 518 e: 225
Hippias maior 286 c-e: 252; 297 a-b: 373; 298 a: 296; 298 e-300 a: 387; 304 c: 231
Ion 530 b-c: 237; 531 a: 235; 533 d-e: 420; 533 e-535 a: 405
Leges I 638 a-b: 232; II 656 c: 320; II 658 e-659 c: 320; II 669 d: 233; III 677 a-679 c: 237; III 677 c: 233; IV 713 c-714 b: 239; IV 715 d-e: 236; V 732 d-733 d: 435; V 737 c: 271; V 746 b: CLXXXV; V 747 b-e: 239; VII 809 d: 233; VII 819 e: 233; VII 821 b: 468; VII 821 b-822 a: 291; VIII 848 e: 328; IX 859 d: 233; IX 860 d: CXV; IX 861 a: 326; IX 863 e: 233; X 886 b-d: 297; X 887 b-888 a: 245; X 889 a-e: LXXXV; X 892 a-b: 277; X 893 c-894 b: 275; X 894 a: CVI; X 894 c-d: 317; X 895 a-896 c: 286; X 895 e-896 a: LXIX; X 896 b-c: 352; X 896 d-e: CII, CXXXIII; X 897 e-898 a: LXIII; X 898 a: 275; X 902 e-905 d: 303; X 903 c: 276, 455; X 903 c-d: 250; XI 925 d: 326; XI 927 b: 240; XII 965 c-e: 258; XII 966 d-e: CXIX; XII 967 a-d: 264; XII 967 d-e: CXIX
Menexenus 237 c-239 a: 239; 238 e-239 a: 228; 239 d-240 e: 240; 240 d: 241; 243 a: 241; 245 a: 241
Meno 71 b: 252; 72 c: 267; 72 c-d: 251; 73 c-d: 267; 76 c-d: 314; 77 b-78 c: CXV; 81 a-e: 234; 97 b-c: 262; 97 c-d: 343; 97 c-98 a: 344; 98 a: 348
Parmenides 128 e-129 a: XXXVII, CXXIV; 129 e-130 a: 348; 130 a-b: XL; 133 c: 343; 133 c-d: XL, 336, 343; 133 d: 346; 137 c: 258, 272-3; 140 e-141 b: 289; 156 c-157 b: 290
Phaedo 59 b: XX, 224; 62 a-c: 424; 64 a: CXIV; 67 d: 424; 68 b-69 e: 435; 68 e-69 a: 453; 70 c: 234; 70 c-72 e: 302; 75 d: 343; 76 d-e: 256; 78 b-80 b: 301; 78 c-d: 251; 78 c-80 c: 447; 78 d-e: 346; 78 d-79 b: 247; 79 a: XXXVII, 348; 79 d: CXXV; 81 b: CCXXI, 323, 403; 81 c: CCXXI; 81 e: CCXXI; 82 a-b: 451; 83 d: CCXXI; 86 a: CCXXI; 88 b: 424; 96 a: 223, 318; 96 a-99 d: 243; 96 e-99 d: 316; 97 b-98 c: CXXVI; 97 c-d: 256; 97 d-98 a: 274; 98 b-99 b: LXXXIII; 98 c-100 a: CXXVI; 99 c: 256; 99 d-102 a: 344; 100 c-e: CXXV; 100 c-102 a: 333; 100 e: 251; 101 a-c: 382; 101 b-102 a: 360; 101 c: 343; 101 d-e: 361; 102 a: 251; 103 d-e: 332; 105 c-d: 416; 108 e-109 a: 384; 110 c-d: 384; 114 c: 301
Phaedrus 227 b: 225; 229 b-d: 237; 243 e-244 c: 405; 245 c-d: 317; 245 c-e: CII; 245 c-246 a: LXVIII, 352; 246 d-247 c: LXXXI; 246 d-249 d: LXXX; 247 a: 261, 473; 247 c: 232; 247 c-e: 247; 248 a: 300; 248 c-e: 302; 248 c-249 a: 450; 249 b-c: XXXVII, 348; 250 b-c: 311; 264 b-c: 311; 264 c: XXXIII; 270 c-d: 429; 274 c: 234; 275 a-b: 227; 278 c: 238
Philebus 19 c: 225; 22 b: CXV; 24 c-25 b: 469; 26 e: XXXIX; 26 e-27 a: 254; 28 d: 264; 30 c:

264; 54 a-55 a: 351; 59 a: 238; 62 d: 328; 64 e: 438
Politicus 261 e-262 c: 346; 264 d: 233; 270 a: LXXIX; 273 b: CCXXI; 273 b-c: CXII; 281 c-e: 316; 284 d: 343; 286 a-b: XXXVII; 287 b-d: 316; 294 a: 233; 309 c: 226; 311 b-c: 227
Protagoras 313 c: 225; 345 d-e: CXV; 352 a-357 e: CXV; 352 e-357 e: 435; 356 c-e: 404
Respublica I 327 a: 226; I 354 a: 226; II 370 a-c: 227; II 373 e-375 a: 227; II 375 c-d: 227; II 375 e: 228; II 376 c: 228; II 376 d: XXVII, 243; II 377 d-378 e: XXVII; II 377 e-378 e: L; II 378 e-382 a: XXXI; II 379 b: LI; II 381 b-e: 263; II 382 c-d: XXIX; III 398 c-d: 320; III 399 a-c: 463; III 406 c-e: 442; III 406 c-407 e: 441; III 411 e: 228; III 414 b: 227; III 414 b-415 c: XXIX; III 415 a-e: 229; III 416 d-417 a: 228; IV 423 c-d: 229; IV 431 e-445 a: 300; IV 433 e-434 a: 227; IV 435 a: 226; IV 439 d: 403; IV 442 a: 311; IV 443 b: 405; IV 443 b-444 a: 227; IV 443 c-444 d: CXIII; V 451 b-457 c: 228; V 456 a-457 b: 228; V 457 c-e: 228; V 458 c-459 c: 229; V 459 d-460 a: 229; V 460 b: 229; V 460 b-461 e: 228; V 460 c: 229; V 463 b-464 a: 228; V 470 b-d: 228; V 472 a-473 e: 229; V 472 e-473 b: XXX; V 476 e-479 e: 247; V 477 a: XXXVIII; V 477 a-b: XXXVII; V 477 a-479 b: CXXIII; V 479 b: XXXVII; VI 499 c-d: XXX; VI 500 b-d: CXIX; VI 507 b-c: XXXVII; VI 509 b: LIX; VI 509 d-511 e: 247; VI 509 e-510 e: 316; VII 528 e-530 d: 318; VII 529 a-530 d: 453; VII 529 c: 364; VII 529 c-d: 295; VII 530 c-531 c: 320; VII 530 e-531 d: 280; VII 532 a-e: 429; VII 532 c: CCXXI; VII 533 c-534 b: 247; VII 537 c: 429; VIII 546 a: 290, 299; VIII 546 a-547 a: 237, 469; VIII 558 d-559 c: 403; VIII 560 b: 401; VIII 564 b-c: 427; IX 571 d: 225; IX 586 a-c: 454; IX 589 c-d: CXV; IX 589 d: 444; X 595 a-608 b: 231; X 596 b: CXXV; X 597 a: 256; X 597 c: 267; X 606 e-607 a: XXXI; X 607 a: 231; X 611 a: 302; X 611 b-d: LXXXI; X 611 b-612 a: CXVIII; X 611 c-d: CXVIII; X 611 e-612 a: 446; X 616 b-617 e: LXXX; X 616 c: 410; X 616 e-617 b: 468; X 617 b: 470; X 617 d-e: 249; X 617 d-618 a: 302; X 617 e: 444; X 619 e-620 d: 450
Sophista 217 d: 225; 218 b-221 c: 429; 220 b: 454; 227 d-229 a: 435; 228 c-d: CXV; 236 b-237 a: 405; 239 a: 264; 242 c-244 b: 325; 245 c: 273; 245 e: 258; 248 a: 247; 248 b: XXXVII; 248 d-249 a: 265; 248 e-249 a: LVI, 266; 249 a: LIII; 250 a-b: 279; 253 d-e: 278, 429; 254 a-b: XXXVII; 254 b-d: 251; 254 b-259 d: LXVI; 254 d-255 b: 279; 255 b-e: 278; 256 a: 247; 259 c-d: 285; 262 d-264 b: 310; 265 a-b: 254; 265 b-266 e: 316; 265 e-266 d: CXXV; 266 b-c: 315
Symposium 206 e-207 a: CXXI; 207 a-208 b: 449; 207 d: CXXI; 207 d-208 a: CCXVIII; 209 d: 238; 209 e-210 a: 311; 210 b: 317; 211 d-212 a: CXXI
Theaetetus 147 e-148 b: 270; 151 d-152 e: 344; 153 e-154 a:

395; 172 d-176 a: XXI; 176 a-b: CXIX, 438, 446; 176 e: CXIX; 181 b-183 b: CXXIV; 185 a: 296; 201 d-e: 325

Timaeus 17 a: 224-5; 17 a-b: CCXXII, 232, 234, 453; 17 a-53 c: CXCVIII; 17 b: CLXXXVI, CLXXXVIII; 17 b-c: XIX, 226; 17 c: 227-8; 17 c-19 a: XXIII; 17 d: CXCIII, CCIV; 17 d-18 a: 401; 18 a: CCIV, CCXXII, 227, 239; 18 d: 228; 18 e: 228; 19 a: CLXXXVI; 19 b: 226; 19 b-c: XXV; 19 b-27 b: 225, 453; 19 c-d: CXCVI; 19 d: CXCVI; 19 d-e: 236, 297; 19 e: CXCVI, CCXXII; 19 e-20 a: CXCVI; 19 e-20 b: 357; 20 a: XXI, CLXXXVI, CXCVI, CCIV, CCXXII, 225, 243; 20 a-b: XXIII, 257; 20 a-34 b: CXCI; 20 b-c: 224; 20 c: XVIII; 20 c-d: XXVI, 255; 20 d: XXVII, CLXXXVI; 20 d-e: 234; 20 d-21 d: XXI; 20 e: XXVI; 21 a: XVIII, CCIV, 224, 226, 230, 233; 21 a-b: 225; 21 b-d: 238; 21 d-e: 230; 21 e: XXVII, 238; 22 b: 233; 22 c: CCIV; 22 d: CXCII; 22 e: CLXXXVI, CXCI, CCIV; 23 a: XXVI, CLXXXVIII, CCIV, 233; 23 c: 238; 23 d: CXCI, CCIV, 233; 23 e: CLXXXVI; 23 e-24 a: 230; 24 a-b: XXVIII; 24 d: CLXXXVI, CCXXII; 24 e: CLXXXVI, CCIV; 25 b-c: 230; 25 d: CXCIII, CCIV; 25 d-e: XXVIII; 25 e: CXCI, CCIV, 233; 26 b: XXII; 26 c: CXC, CCIV; 26 c-d: 230; 26 d: XXVII, 242; 26 e: XVIII, XXVII, 224, 233; 26 e-27 a: 230, 260; 27 a: XXI, XXXII, CVII, 223, 225, 407, 448; 27 a-b: XXXII, 232, 255, 399; 27 a-43 b: CXCVIII; 27 b: CCIV; 27 b-29 d: 260; 27 c: XXXIII, CLXXXIX, CXCV, CCXVIII, 399, 448, 455; 27 c-d: XXXIII, 324; 27 c-29 d: XXXVI; 27 d: CI, CCIV, CCXVIII, 253, 327; 27 d-28 a: XXXVII, LXV, CCXVIII-CCXIX, 250, 253, 255, 259, 265, 282, 290, 308, 327, 332, 342, 344; 27 d-28 b: CCXIX; 27 d-47 b: CXXXVIII; 28 a: XXXIX, XLV, CCIV, CCXVIII, 252-4, 261, 316, 327; 28 a-b: XLIII, 254-5, 265; 28 b: XLI, CXCI, CCIV, CCXVIII-CCXIX, 245, 250, 266, 269; 28 b-c: XXXIV, XLII, LII, 246; 28 c: XLIV, CXXX, CXXXIII, CXXXVII, CLXXXVI, CCXVIII, 337-8; 28 c-29 a: 252, 266, 294; 28 c-29 b: XLIV, 232; 29 a: LIX, LXXI, CLXXXVI, CCIV, 250, 276, 281-2; 29 b: CCIV; 29 b-c: XLVI; 29 b-d: XLVI, CCXIX-CCXX, 232, 244, 246, 277, 297, 326, 329, 341, 397, 399, 407, 438, 449; 29 c: CLXXXVI, CCXX, 324; 29 c-d: CXXVI, 357; 29 d: XXXVI-XXXVII, XLIX, L, 244, 246, 260; 29 d-e: 264, 273, 286; 29 d-30 a: L; 29 d-31 b: 307; 29 d-47 e: XXXVI, 260; 29 d-92 c: L; 29 e: LVIII, CXXXIII, 254, 263, 275-6, 295, 455; 30 a: LII, LXXVI-LXXVII, CI, CXXXII, CLXXXVI, CCXVII, 250, 262, 400, 426; 30 a-c: CCXIX, 249, 284, 294, 321; 30 b: CCIV, 282; 30 b-c: LIII; 30 c: CCXXI, 262, 313; 30 c-d: 278; 30 c-31 a: LVIII-LIX; 30 c-31 b: LV, 269, 272-3, 365, 455-6; 30 c-34 a: 400; 30 d-31 a: 273, 294; 30 d-31 b: LX; 31 a-b: LXXI, 287, 307; 31 b: LVI, LXI, CCXXI, 276, 318, 340, 358; 31 b-c: 362; 31 b-32 b: LXI; 31 b-32 c: 286, 361, 367, 459; 31 b-34 a: 287, 293,

455; 31 c: CCIV, 459; 31 c-32 a: CCXIX, 460-1; 31 c-32 c: 369; 31 c-53 c: CXXXVIII; 32 b: CCIV, 263; 32 b-c: LXXV, 290, 299-300; 32 c-33 b: LXII, 274, 340, 373, 398, 435; 32 c-34 a: 440; 33 a: CLXXXVII, CXCI, CCIV, 274, 410, 413; 33 a-b: 439; 33 b: LXII, CCIV, 280, 400; 33 b-c: 369, 373; 33 b-34 a: 440; 33 c: CLXXXVI, CCIV, 312; 33 c-d: 349, 398; 33 c-34 a: LXIII; 33 d: CLXXXVI; 33 d-34 a: 312; 34 a: CLXXXVI, CCIV, 295, 309; 34 a-b: CXX, 308, 373, 468; 34 b: XLIX, LXI, LXIII, CLXXXVIII, 280-1; 34 b-35 a: LXIII; 34 c: 236, 269; 35 a: LXV, CCIV; 35 a-b: 301, 462; 35 b-c: 461; 35 b-36 b: LXVI, 461; 35 c-36 a: 461; 36 a: 462; 36 b: 301; 36 b-d: LXVIII; 36 b-e: 466; 36 b-40 d: 466; 36 d: CCXXI, 283, 291, 468; 36 d-e: 276, 286; 36 d-37 c: 275, 300; 36 e: LXVIII, CCIV, 275, 285; 36 e-37 a: 256; 37 a: LIX, LXIX, CXCV, 288, 295, 340; 37 a-b: 416; 37 a-c: LXVI, LXIX, 279, 309; 37 b: LXVIII, 281-2, 317; 37 b-c: 310; 37 c: LXXI, 282; 37 c-d: 276, 292, 358, 455; 37 c-38 b: 455; 37 c-38 c: LXX, 256; 37 c-39 e: 354; 37 d: LXXI-LXXIII, 263, 293, 307, 347; 37 e: LXXII, LXXIV, LXXVII, 228; 37 e-38 a: 287, 290; 37 e-38 b: LXXIII; 38 a: LXXVII, 351; 38 b: LXXV, CLXXXVII, 299; 38 b-c: CCIV, 300; 38 b-40 d: 318; 38 c: LXXI, 263, 468; 38 c-d: 292, 468-9; 38 c-39 e: LXVIII; 38 d: 292, 327, 469; 38 d-e: 471; 38 e-39 a: 470; 38 e-39 b: 292, 469; 39 a: CLXXXVI, CLXXXVIII, 470; 39 a-b: 470-1; 39 b: CCIV; 39 b-c: LXXII, 314, 318, 472; 39 c: 472; 39 c-d: 292, 470; 39 c-e: 295; 39 d: 469; 39 d-e: 274, 295; 39 e: LI, CCIV, CCXXI, 251, 264, 294; 39 e-40 a: LXXVIII, 266, 300; 39 e-40 d: 286; 40 a: CCIV, 294, 318, 384; 40 a-b: 468; 40 a-d: 293, 469; 40 b: LXXVIII, 293, 307, 468; 40 b-c: 295, 472; 40 c: CCIV, 299, 327, 470, 473; 40 c-d: 453; 40 d: CLXXXVII, CXCI, CCIV, 297, 471; 40 d-e: CCXX, 258, 324, 344, 359; 40 d-41 a: XLVIII, LXXVIII; 40 e-41 a: 299; 41 a: LXXV, LXXIX, CLXXXVII, CXC, 290, 300; 41 a-b: LXXIX, 269, 345, 369, 446; 41 a-d: LXXVIII, 400; 41 b: 273, 299; 41 b-c: 254, 303, 316, 418; 41 b-d: 287; 41 c: 402; 41 c-d: 307, 319, 447; 41 d: 280, 444; 41 d-e: 302; 41 d-42 a: 276, 444; 41 d-44 d: LXXX; 41 e: 291; 41 e-42 a: 301, 309; 41 e-42 b: 436; 42 a-b: 301, 305-6, 381, 386, 398, 400; 42 b: 301; 42 b-c: 228, 448; 42 b-d: CXXI, 301; 42 d: CXCV, 233, 291, 303; 42 d-e: 249, 381; 42 e: CLXXXVII-CLXXXVIII, 261, 263; 42 e-43 a: 303; 42 e-43 c: 294; 42 e-44 c: 448; 42 e-44 d: 381, 412; 42 e-45 a: 400; 43 a: 310; 43 a-c: 416; 43 a-e: LXXXII, 282, 312, 319, 409, 412, 439, 448; 43 a-44 b: 387, 400, 446, 452; 43 b: CCIV, 275; 43 c: CCI, CCIV; 43 c-e: 412; 43 c-44 b: 294, 403, 437; 43 d: CLXXXVII; 43 d-e: 447; 43 e: CLXXXVI-CLXXXVII; 44 b-c: 309, 320, 447; 44 b-d: 435, 452; 44 c: CXCI; 44 c-d: CCIV, 313; 44 d: CXXXV, 409,

454; 44 d-45 b: 435; 44 d-47 e: LXXXII, 398-9; 44 e: 228; 45 b-d: 319, 375, 387-8; 45 b-46 a: 272, 473; 45 b-46 c: 269, 394; 45 c: CXC; 45 d: 318; 46 a-b: 473; 46 a-c: 473; 46 a-47 b: CXCVIII; 46 b: CLXXXVII, 474; 46 c-d: 314, 398; 46 c-e: 282, 321-2, 333; 46 d: LXXXIV, 318, 337; 46 d-e: 286; 46 e: LXXXII, LXXXIV, CCIV; 46 e-47 b: 296, 453; 46 e-47 c: LXXXIII; 47 a: CCIV; 47 a-b: CCIV, 471; 47 a-c: 292; 47 b: CXVIII, CCXXII, 320; 47 b-c: LXIII, CXVIII, 313, 387; 47 c: CLXXXVI; 47 c-e: 421, 440; 47 e: LIV, LXXXVII, 264, 327; 47 e-48 a: LXXXIV, 317, 322, 336, 455; 47 e-52 d: 353; 47 e-68 d: 320; 47 e-69 a: XXXVI; 48 a: LXXXIV-LXXXV, CCXVII, 245, 338, 344, 367, 401, 468; 48 a-b: 327; 48 b: LXXXVII, 337, 358; 48 b-c: LXXXVIII; 48 c-d: LXXXVIII; 48 d: CCIV, 257, 328; 48 e: LXXXVII, 326; 48 e-49 a: LXV, LXXXVIII, CI, 337; 48 e-51 d: XLVIII; 48 e-53 a: XCVI; 49 a: XL, LXXXIV, LXXXIX, CCXXI, 336, 338, 346; 49 a-b: XC, CCXX, 407; 49 a-e: 341; 49 b-e: XC, CCXIX, 328, 333, 335-6, 338, 342, 345, 350-1; 49 b-50 b: XC, 349; 49 c: 375, 392; 49 d: XC, 333; 49 e: 345-6; 49 e-50 a: XCII; 50 a: 341; 50 a-b: XCI, 336-7, 346-7; 50 b: 339-40, 351, 370; 50 b-c: CCXXI, 334, 356; 50 c: XCV, XCIX, CLXXXVI, 345, 350, 360; 50 c-d: XCV; 50 c-e: 336, 340, 343; 50 c-51 a: 256; 50 d: XLV, 254, 339-40, 349; 50 d-e: 350, 355; 50 e: XCV, CLXXXVI, CCII, 339; 50 e-51 a: 336; 51 a: XCIX, CLXXXVI-CLXXXVII, CCIV, 273, 335, 337, 373, 455; 51 a-b: LXXXIX, XCVI, CCIV, CCXXI, 347-8, 352, 407; 51 a-52 b: 350; 51 b: XCI, 347; 51 b-e: 247; 51 c: 346; 51 d-52 a: XXXVIII, 324; 51 e: 255, 397, 445; 51 e-52 a: CCXIX, 247, 308, 332, 347, 351; 51 e-52 d: 342; 52 a: XCIV, 333; 52 a-b: LXXXIX, CII, 334, 359; 52 a-c: 256; 52 b: XLVIII, LXXXIX, XCIV, CXCII, 341; 52 b-d: XCVII; 52 b-53 c: 265; 52 c: 333-4, 345; 52 d: LX, LXXXVII, C, CII, 322, 325, 327-8, 353-4; 52 d-e: 270, 342, 355, 373; 52 d-53 a: CXLVII; 52 d-53 b: CI; 52 d-53 c: 262, 289, 322, 336, 339, 399-400; 52 e: 333, 345, 355, 357; 52 e-53 a: CCXVII, 287, 323, 354; 53 a: 355-6, 370; 53 a-b: 250; 53 b: C, CII, CIV, CCXVIII, 258, 263, 270, 351-4, 361-3; 53 c: CIV, CXXXVIII, CLXXXIV, CCIV, 325; 53 c-56 c: 270, 423, 459, 474; 53 d: LXXXVIII, CVI, CXXV, CCIV, 325, 366; 53 d-e: 363; 54 a: 360; 54 b: CXCIV, 228, 359, 367, 474; 54 d: XLVIII, CLXXXVI-CLXXXVII, 271; 54 d-55 a: 474; 55 a: 475; 55 a-b: 475; 55 b-c: 475; 55 c: CV; 55 c-d: 259, 266, 407; 55 d: CCIV; 55 d-e: 383, 434; 55 d-56 b: CV; 55 e: 322; 55 e-56 b: 371-2; 55 e-57 c: 353; 56 a: 322, 379; 56 a-b: 369, 396, 414, 417-8; 56 b: CLXXXVII, CXC, 360; 56 c: CLXXXVII, CCIV, 352; 56 c-d: CVI, 358; 56 c-57 b: CV; 56 d: CLXXXVI; 56 d-e: CVI, 368, 371; 57 a: 395; 57 b: CLXXXVII, CXCII; 57 b-c: 353; 57 c: CLXXXVII; 57 c-d: 360,

362, 364, 366, 368-9, 376, 392, 423, 475; 57 d: CXCI, 223; 57 d-58 c: 368, 373; 57 e-58 a: CII, CCXX, 382; 58 a: CVI, CCXX, 353, 374, 422; 58 a-b: 357; 58 b: CLXXXVII; 58 b-c: 346, 377-8, 419; 58 c-d: CCIV, 313; 58 c-60 e: 425; 58 c-61 c: 363, 368; 58 d: CLXXXVII, CXC, 392; 58 d-60 b: 368; 58 e: CLXXXVI-CLXXXVII, CXC, CXCII; 59 a: 374; 59 a-b: 363; 59 a-c: 409; 59 b: CLXXXVII; 59 b-c: 368; 59 c: CLXXXVI-CLXXXVII, 257; 59 c-d: 243; 59 d: CLXXXVI-CLXXXVII; 59 d-e: 382; 59 e-60 b: 389-90, 410; 60 a: CLXXXVI; 60 b-c: CCIV; 60 c: CLXXXVI-CLXXXVII, 374; 60 d: CLXXXVI, CLXXXVIII, CXCI; 60 e: CLXXXVII, CCIV, 327, 380, 389; 60 e-61 a: 379; 61 a: CCIV, 378; 61 a-c: 363; 61 b: CCIV; 61 c-d: 387, 407; 61 c-68 d: CVII, 310; 61 d: CLXXXVII; 61 d-62 b: 394; 61 d-64 a: 269; 61 e: 382; 61 e-65 a: 382; 62 b: CLXXXVI-CLXXXVII, 418; 62 b-64 a: 353; 62 c: 371; 62 c-63 a: 385; 62 c-63 e: 374, 390, 419; 62 d-63 a: 383; 63 a: CCXXI; 63 a-d: 383, 386; 63 a-e: 384; 63 b: CLXXXVI-CLXXXVII; 63 b-c: 419; 63 b-e: 422; 63 c-d: 454; 63 d: CLXXXVI-CLXXXVII; 63 e: CLXXXVI-CLXXXVII, CXCIV; 64 a: CXIV, CXCI, 360; 64 a-b: 382; 64 a-c: 389, 394, 404; 64 a-65 b: 386; 64 b-c: 388; 64 c: CCIV; 64 c-d: 393, 416, 424, 435; 64 d: 391; 64 e: CLXXXVII; 65 c: CCIV, 394; 65 c-d: 387; 65 c-e: 386; 65 c-66 b: 428, 430; 65 c-66 c: 389; 65 d: 428; 65 d-66 a: 410; 65 e: 428; 66 a: CXCIV, CCIV, 395; 66 b: CLXXXVIII, 410, 418; 66 c: CLXXXVI-CLXXXVIII; 66 c-d: CCIV; 66 c-67 a: 389; 66 d: CLXXXVII-CLXXXVIII, 386, 390, 394-5; 66 e: 332; 67 a: CLXXXVII-CLXXXVIII, CXC, CCIV; 67 a-b: 387; 67 a-c: 320, 387, 389, 464-5; 67 b: CLXXXVI-CLXXXVII, CXCII, 420; 67 b-c: 386; 67 c: 420; 67 c-e: 314, 396; 67 c-68 d: 313, 376, 389, 394; 67 d: CLXXXVI-CLXXXVII; 67 d-e: 428; 67 e-68 b: 386; 68 a: 405; 68 b: CLXXXVII, 395, 421; 68 b-d: 410; 68 c: 430; 68 d: CLXXXVII; 68 e: CXX, 293; 68 e-69 a: LXXXII, 399; 68 e-90 d: 293; 69 a: XCVIII, CLXXXVI-CLXXXVII, CXCI, CCIV; 69 a-b: 258, 312, 407, 449; 69 a-70 a: 276; 69 a-92 c: XXXVI; 69 b: CCXVII; 69 c: 306, 411; 69 c-d: CVIII, 388; 69 c-71 d: LXXXI; 69 d-70 a: 304; 69 d-71 a: 443; 69 d-71 d: CIX; 69 e: CLXXXVI-CLXXXVII, 409; 69 e-70 a: 432; 70 a-c: CIX, 417; 70 a-71 d: 306, 381, 386; 70 b: CLXXXVI, 227; 70 c: CLXXXVII, CXCIV; 70 c-d: 432; 70 d: CCIV, 402; 70 d-71 a: 412, 416, 418, 439, 443; 71 a: CXC, CXCIII, 450; 71 a-d: CIX, 394, 407; 71 a-72 b: 315; 71 d: 263, 401; 72 b: CLXXXVII, CCIV; 72 d: CCXX; 72 e: CLXXXVII, 246; 72 e-73 a: CXI, 402, 440; 73 a: CLXXXVI-CLXXXVIII, CXC, CCXXII, 418; 73 b: CVII, 426; 73 b-c: 424, 426; 73 b-e: 308, 409, 411, 416, 441; 73 b-76 e: CX; 73 c: CXI, CCIV, 449; 73 c-e: 449; 73 d: CCIV, 306, 312; 73 e: CCIV, 426; 73 e-74 a: 410; 74 a: 411,

436, 449; 74 a-b: 432; 74 a-d: 431; 74 b: CLXXXVIII, 228; 74 c: CXCI, 272, 309, 413; 74 c-d: 413; 74 c-e: 427; 74 d: 411; 74 d-e: 431; 74 e-75 b: 413, 430; 74 e-75 c: 408, 431; 75 a: CLXXXVI-CLXXXVII, 412; 75 b-c: 412-3; 75 b-76 d: 312; 75 c: CLXXXVI-CLXXXVII; 76 a: CLXXXVI-CLXXXVII; 76 b: CLXXXVII, CCII, CCIV; 76 c: CCIV, 414; 76 d: CLXXXVII, 411-2; 76 d-e: 452; 76 e: 388; 76 e-77 c: 274, 293, 387, 394, 421; 77 c: CXCV, CCIV; 77 c-79 e: CXI; 77 d: CLXXXVI-CLXXXVII; 77 e: CLXXXVI-CLXXXVIII; 78 a-b: 402; 78 b: CLXXXVI-CLXXXVII, CXCIV, 476; 78 b-c: 418-9, 426, 477; 78 b-d: 418, 454, 476; 78 c: CLXXXVII-CLXXXVIII, 477; 78 c-d: 477; 78 c-80 c: 447; 78 d: 419; 78 d-79 a: 419, 432; 78 e: CLXXXVII; 78 e-79 a: 421, 423, 427; 78 e-79 e: 421; 79 a: CLXXXVII, 418; 79 a-c: 420; 79 b-c: 374; 79 c: CVI, CLXXXVII, 418; 80 a-b: 320, 394; 80 c: CVI, CLXXXVII, 374, 419; 80 d: CLXXXVIII, CCIV; 80 d-81 b: 272, 389, 410, 435; 80 e-81 a: 395, 430; 81 a: CLXXXVI-CLXXXVII; 81 b-d: 345, 358, 372; 81 b-e: 358, 408, 421; 81 c: CLXXXVII; 81 c-d: 272; 81 e: CXII; 82 b: CLXXXVII-CLXXXVIII; 82 d: 433; 82 d-e: 430-1; 82 e: 429; 83 a: CXCI, 433; 83 a-c: 405, 427-8, 433; 83 b: CLXXXVII, CCIV; 83 c: 427, 432; 83 c-e: 427-8; 84 a: CLXXXIV, CCIV, 430; 84 c-86 a: 450; 84 d: CXCI; 85 a: 437; 85 b: 434; 85 b-86 a: 434; 85 d: CLXXXVII, CXCI, 427; 85 d-86 a: 427; 86 a: CLXXXVII, CXC, CCXXI, 433; 86 b: CXIV, 439, 454; 86 b-c: 452; 86 b-87 b: CXII; 86 b-89 d: CCXXI, 275, 403; 86 b-90 d: 309; 86 c: CLXXXVI-CLXXXVII, 449; 86 c-e: 225, 263, 437; 86 d-e: CXIV, 311; 86 e: 227; 87 a: CXCI; 87 a-b: 227; 87 b: CXV, 452; 87 b-d: CCIV; 87 c: CCXXI; 87 c-d: CXIII; 87 d-88 b: CXIII; 87 e: 438; 87 e-88 b: 438; 88 b-c: CXIII; 88 c: CCXXII; 88 c-89 a: 272, 307, 312; 89 a: CXIV; 89 b: CLXXXVII; 89 c: CLXXXVI-CLXXXVII; 89 d: 263, 447; 89 d-90 a: 225, 451; 89 d-92 c: 443, 447; 89 e: CXCI, CCIV; 90 a: CXVIII; 90 a-b: CXVII-CXVIII, CXXV, 424; 90 a-d: 319; 90 b: CLXXXVII; 90 b-c: CXVIII, CXXI, 406; 90 c: CLXXXVII; 90 c-d: LXIII, 225, 301-2, 314, 438, 444; 90 e: CXX, 246, 399, 454-5; 90 e-91 a: 228; 90 e-91 b: 303; 90 e-92 c: CXX, 293, 304; 91 a: CLXXXVIII, CXC, 449; 91 a-b: 402, 424; 91 a-d: 338; 91 b: 436, 449; 91 d: CLXXXVI-CLXXXVII; 91 d-e: 408, 447; 91 d-92 c: CCXXII, 300, 305, 412-5, 445, 448-9; 91 e: CCXXII; 91 e-92 a: 413; 91 e-92 c: 313; 92 c: XLIX, LVIII, CXX, CLXXXVII, 246

Plinio *Naturalis historia* XI 219: 417

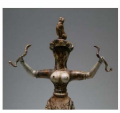
Plotino V 4, 1, 19-37: CXXXV; V 4, 2, 21-37: CXXXV; VI 7, 1, 29-32: CXXXV

Plutarco

De animae procreatione in Timaeo 1014d-1015f: CII; 1016b-c: 281; 1020c-d: 463; 1023f-1024a: CII

De communibus notitiis contra Stoicos 1081c-1082a: 290
De facie in orbe Lunae 941a-b: 240
De primo frigido 948f: 296
De Pythiae oraculis 408e: 296
De Stoicorum repugnantiis 1047c-d: 402
Platonicae quaestiones VII 1004d-1006b: 420
Quaestiones conuiuales V 10, 684f: 378
Proclo *In Timaeum* (Van Riel) I 1, 8-9: 223; I 12, 20-14, 5: 226; I 13, 1-14, 2: XVIII; I 21, 4-27, 23: 224; I 30, 4-5: XX, 224; I 115, 5-6: CXXVII; II 20, 16: 245; II 98, 9-17: 250; II 106, 3-11: LXXVI; II 106, 12-4: CXXIX; II 119, 12-120, 1: CXXXVI; II 120, 16-123, 5: CXXXVI; II 144, 17-21: CXXXIV; II 218, 10-5: 244; II 257, 5-19: CII, CXXXII; II 275, 8-19: CIII; II 329, 5-11: LVIII; III 28, 13-31, 26: 459; III 28, 15-29, 1: 459; III 29, 26-31, 3: 271; III 41, 12-50, 13: 459; III 405, 4-406, 14: 285; IV 48, 3-9: LXXVII; V 53, 23-58, 26: 298; V 107, 18-117, 5: 301; V 148, 3-185, 11: 301; V 200, 5-201, 5: 306; V 224, 4: 310; V 224, 18-225, 15: 310
Saffo (Page) fr. 21, 8: 317
Senocrate (Isnardi Parente) F 73: CXXVIII; F 82: 224; F 237: 444
Senofonte *Memorabilia* I 4, 11: 313
Simplicio *In Aristotelis De caelo* 488, 18-25: 472
In Aristotelis Physicorum libros commentaria 1016, 23-5: 270
Solone (West) fr. 22a: 234
Stobeo, Giovanni I 106, 5-23: 290; II 49, 18-22: CXIX
Stoicorum veterum fragmenta II 299-330: 275; II 509: 290; II 1027: 275

Tauro (Petrucci) T 19: 417; T 26: CXXIX; T 27: XLIX; T 29: XXXIII; T 30: 270
Teofrasto *De causis plantarum* VI 1, 5, 1-7: 390
De sensu 7: 314
Fragmenta (FHS&G) 230: 223
Metaphysica 6 a-b: XCIX
Placita (Diels) fr. 9: CXXX
Teone di Smirne *Expositio* 63, 25-65, 9: 461; 67, 15-68, 12: 462-3; 106, 12-107, 14: 271, 459; 107, 23-4: 460; 107, 23-111, 9: 459
Tucidide IV 58: XXII, 225; VI 72: XXII



Mondadori Libri S.p.A.

Questo volume è stato impresso
presso ELCOGRAF S.p.A.
Stabilimento – Cles (TN)

Stampato in Italia – Printed in Italy